الجزء الثاني من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ المرصد السادس في الطريق ﴾

الذى يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) فى تحديده وتقسيمه الى أقسامه الاولية (هو) أى الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه اذا نظر فى أحواله أوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه

(قوله اعتبر الامكان) ان أريد الامكان الخاص يكون التعريف مختصا برأي الاشاعرة وان أريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة فيما سبق

(قوله لان الفاسد الخ) أي مادة أو صورة لايستلزمه كما عرفت فلو لم يقيد النظر بالصحيح فان أريد به العموم خرجت الطرق بأسرها عن التعريف اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك

(لايستلزم المطلوب) وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة اليه

(قوله فانه يسمي عندهم دليلا) رعاية لظاهر ماورد فى النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيهما أدلة

(قوله المرصد السادس فى الطريق الذى يقع فيه النظر) قيل لم أخرهذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعى يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التى يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الي ماسبق فى مباحث النظر وأجيب بان مفهوم النظر مأخوذ فى مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا أخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المتقدم بحث الصورة

(قوله لان الفاسد لايستلزم المطلوب) يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو انزيداً جسم وقد مر مابه التفصى فلا تغفل

يسمى عندهم دليلا ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي (ولما كان الادراك اما تصوراً أو تصديقا فكذا المطلوب) الادراكي الذي يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوراً سمي طريقه) الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمي) طريقه (دليلا وهو) أي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الي ظن المطر (والقطعي) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص) الدليل أيضاً مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحمى (على العلة) كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا

(قوله غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة أو مترتبة وأما اذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه اذ لا يمكن وقوع النظر فيها

(قوله وحينئذ يلزم الخ) أي حين عمم النظر فيه لاجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة وفيه اشارة الى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب اذ لهم أن يقولوا ان الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فانه واجب كيلا يلزم خروج المعرف مطلقا ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ بحين اذ أريد بالنظر فيه النظر في نفسه والنظر في أحواله فوقع لبيان تغيير الاسلوب في تناول المقدمات فيما وقع

(قوله ليتناول الخ) يعني لولم يرد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله فان حمل بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان حمل بالنظر في أحواله خرج المعرف مطلقا اذ لا يقع الترتيب في أحواله فلابد من التعميم

(قوله برهانا انيا) أي المنسوب الي ان أي الثبوت يسمى بذلك لانه يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأما علته ماذا فلا

(قوله تعليلا) أي بيانا لعلة الحكم ولذا يسمى برهانا لميا أي منسوبا الي لم الدال على العلية

(قوله وحينئذ يلزم تناوله) أي حين أراد بالنظر فيه ماذكر قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق المرام وتوضيح المقام والحق أن تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول أيضا المقدمات الخ كما قال ويتناول أيضا التصورات ايماء الى بعد ذلك التناول وكأن السر في ذلك أن كون المقدمات الغير المرتبة طريقاً خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزءا صوريا بخلاف المقدمات

(ويسمي عكسه) وهوما يستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلا) وبرهانا لميا ﴿ المقصد الثاني ﴾ المعرف تجب معرفته (قبل) معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد أن تتقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشئ معلوما قبل أن يكون معلوما (و) يكون أيضا (أجلى منه) اذ لوساواه في الجلاء أو كان أخفي منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه أجلى أى لا يعرف الشئ (بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة (أو أكثر) ويسمي دوراً مضمراً كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف أي لا بد من (أن يساويه فى العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذ لولاه) أى لو لا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه أعم مطلقا أو من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطرداً) وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شئ صدق عليه المعرف أيضاً (أو خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه أخص اما مطلقا أو من وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكسا) وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم أن اشتراط المساواة فى الصدق مما ذهب اليه

(عبد الحكيم)

(قوله قبل معرفة المعرف) قبلية زمانيــة وذاتية وكونه طريقا اليها يثبت القبلية الزمانية وكونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية

(قوله فيكون غيره) ولو بالاعتبار

(قوله لم يكن معلوما قبله) فان المساوي للشئ في الجلاء يكون في مرتبة والا خفى بعده

(قوله فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف

(قوله ولا مطردا وهو أن يكون الخ) لصدق نقيضه وهو أن بعض ماصدق المعرف عليــه ليس يصدق عليه المعرف تحقيقا للعموم

(قوله ولا منعكسا وهو أن يكون الخ) لصدق نقيضه وهو ليس بعض مايصدق عليه المعرف صدق عليه المعرف تحقيقاً للخصوص

المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شئ منها بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بأن المعرف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشئ عن

(قوله فقد قالوا الرسم الخ) يشكل بالتعريف بالاخص لانه ليس داخلا فى التام لانه لايفيد تميز جميع افراد المعرف ولافى الناقص لانه يفيد التميز عن كل ماعداه الا أن يقال انه ذكر بعض أقسام الناقص وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه أو يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض ما عداه تعريف بالاخص وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى أن كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه فى مقام بيان أقسام الرسم وتحقيقها وغاية ما يقال ان التعريف بالاخص لما كان خاليا عن شمول بعض افراد المرسوم لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث انه ما عداه وان أفاد تميزه عن ذات كل ما عداه

(قوله كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاعم

(قوله ولا يخلو عما هو منه) فى الصحاح أخليت المكان وجدته خاليا أى لا يوجد الرسم خاليا عن فرد هو فى المرسوم كالتعريف بالاخص

(قوله لابد أن يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضى التمييز فى الجملة

(قوله ومنه ناقص يميزه عن بعض مايغايره) فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع مايغايره لاعن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غاية مالزم ان قوله يميزه عن بعض مايغايره مع كونه فى موضع التعريف للناقص أخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير فى وجود ناقص يميز عن كل مايغاير المرسوم غاية مافي الباب انه لم يصرح به هنا ويحتمل أن يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لاينافي التمام بالمعنى المراد هنا وهو التميز عن كل مغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز الاخص انما يميزعن بعض المغاير الذى هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو مايغاير الاخص المعرف مثلا لاعن بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لاتستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام أيضا يميزعن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل

(قوله وأيد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بما يعم الشئ يفيد تصوره بوجه ماقال الشارح فى

غيره أصلا لم يكن سببا لتصوره وأما التميز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان أو رسما (ولا بد فيه) أي في المعرف (من مميز) مساو للمعرف (فان كان) المميز (ذاتيا سمي) المعرف (حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام

(قوله فيجب أن يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب

(قوله ولا بد فيه من مميز مساو الخ) اما مغايراً له بالذات كما في التعريف بالمركب أو بالاعتبار كما في التعريف بالمفرد فهو من حيث انه معرف ظرف له من حيث كونه مميزا مساويا وقد يقال الكلام على حذف المضاف أي في حصول المعرف أو شأنه

(قوله فان كان المميز الخ) واذا اجتمع المميزان يسمي رسما أكمل من الحد وهو خارج عن القسمين لان القسم المميز الواحد وادخاله في القسم الثاني بأن يراد من القسم الاول ان كان المميز ذاتياً فقط غير صحيح لانه حصر القسم الثاني في الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المنقسم الى ما يكون بالخاصة وحدها أو بالخاصة والجنس البعيد أو العرض العام والرسم الاكمل ليس شيئا منهما

حواشي المطالع تأييداً له الا يرى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا وأريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع أفاد تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر أن الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم أن يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ماعداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ولاشك أن التعريف على الوجه الذي صورنا انما يتأتى بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم أن شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة أو عينها أو علم مجملا انه غيرها وطلب أن يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولاشك انه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه فليتأمل

(قوله ولا بد فيه من مميز) ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركبا لا يلزم أن يكون المميز المساوي جزءاً له بل يجوز أن يحصل التميز التام من المجموع كما في تعريف الخفاش بالطائر الولود فقيل ماذكره بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد في شأن المعرف

(قوله فان كان ذاتيا سمي حدا) أي ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله والا سمي رسما على ماصرحوا به من انه رسم تام لكنه أكمل من الحد التام

الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه فى الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه فى الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حدا تاما وناقصا (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزءا لشئ (وكل) متصور (كسبي) مركب أو بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره (برسم والا) أى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذى له تلك الخاصة (مركبا أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل

(قوله والمركب الخ) بيان لما يحد ومالا يحد وما يحد به ومالا يحد به

(قوله والا فلا يحد بهما] أى لا يقعان فى الحد فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشئ مع أنه يحد به الانسان

(قوله وكل متصور الخ) بيان لما يرسم ومالا يرسم ولما يرسم به ومالا يرسم به

(قوله خاصة] ليكون مانعا شاملة لجميع افراده ليكون جامعا لازمة أى فى الذهن بينة اللزوم ليتحقق

(قوله أو العرض العام عند من يجوز أخذه فى الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص على مايستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ماذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي فى شرح المطالع حيث أبطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا أفاد التميز الحدي فهو مع شئ آخر أولى بذلك نعم فى كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ماذكره يوجب أن يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل أطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام

(قوله اذ لم يقعا جزءا لشئ) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزءا لشئ مع انه يحد به الانسان الا أن يقال التركيب يعم التركيب من أجزائه

(قوله كقولك الاسم كزيد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة فى الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان

كضرب أو لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميز فهى خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا) أى وان لم تلك المشابهة مفيدة للتميز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استئناس العقول القاصرة بالامثلة أكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثانى التعريف اللفظى وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع

(عبد الحكيم)

الانتقال منها اليه

[قوله تعريف بالمشابهة] أى بما به المشابهة فان تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن بأحد الازمنة وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك

[قوله ولما كان استئناس الخ] دفع توهم انه لما كان فى الحقيقة تعريفا بالمشابهة فلم ارتكبوا التسامح وعرفوا بالمثال ووجه الاستئناس كون الجزئيات أول المدركات

[قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ] اذ التعريف الحقيقى ما يكون تصوره سببا لتصور شئ آخر ولما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات أو بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا للآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثانى فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظى احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثانى لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثانى

(قوله انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسد ان ما وضع له الغضنفر هو ماوضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ماوضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازانى حيث ذهب الى أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وقال فى شرح الشرح الحد اللفظى عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللوازم أو بالذاتيات وبهذا عرف الحد الاسمي في التلويح فجعل اللفظى والاسمى مترادفين وقال الشارح في حواشي العضدى وانما أتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر فى مقاصد القوم والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمى فى مقام اللفظى وقال المحقق الدوانى وأنت خبير بأنه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لذلك

له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم أنه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي وأقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمي تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا وأريد تصوره بوجه أكمل

(عبد الحكيم)

المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية وأما اذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ أي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهي وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بموجود وليس كل مايفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظياً والا لكان جميع الالفاظ المعلومة أوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يفيد احضار صورة حاصلة وليعلم منه بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على أنه يرد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه انه ان أراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع وان أراد به انه يفيده بتوسط افادته العلم بأنه موضوع له فسلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى بتبعه فتدبر

(قوله فمآله الي التصديق) أى التصديق بالوضع فهو بالحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الي استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر فاندفع ما قاله المحقق الدواني من أن تعليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بأنه مالم يفهم معني اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة انما تم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله في مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة

(قوله وهو طريقة أهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح في حواشي العضدي وقد أشار بعض المحققين الى الفرق وان أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق الطوسي حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشئ وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا

[قوله وحقه أن يكون الخ] اذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهي كافية في ذلك

(قوله غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة أولا

فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداً له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسماله اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمي تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا أو رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصوراً أي مفيداً للتصديق لا التصور بل أراد بذكر الانسان أن يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتي يمنع فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجري أن يقال للكاتب لانسلم كتابتك نعم يصح أن يقال لانسلم أن هذا حد للانسان أوأن الحيوان جنس له أوأن الناطق فصل له الي غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا أريد دفعه صعب جدا في

(قوله تصور حقائق موجودة) أى معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر في كونه تعريفا بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التى لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لاشبهة فى أن لها حقائق في نفس الامر وألفاظها يجوز أن تكون موضوعة بازائها وأن تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اماحدودا أو رسوما كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود في الخارج الوجود فى نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح

(قوله كان ذلك حداً له اسميا) والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح أيضاً في حواشي المطالع فالقول بان مطلب ماالشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب علي مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشى المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت أن المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به فى تلك الحواشي أيضا ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولاشبهة فى أن التصديق بالوجود لايتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ماالشارحة أعم من معناه الاصطلاحى لايتم أيضا اذ لاشك فى أن المطلوب بما الشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم ويجوز أن يعلم أن لهذا اللفظ مفهوما وقبل أن يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص

الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقضه والا فلا ويقال أيضاً هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه أظهر عند العقل فتقديمه أولى

(قوله وان سهل في المفهومات الاعتبارية) أي الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية وأما في الأمور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب أيضا كالحقائق الموجودة في الخارج

(قوله النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما لانهما مختصان بالدليل

(قوله فان سلم الحد الثاني) أي حديته وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا

(قوله اذ لا اتحاد الخ) دليل لقوله بطل حده أي لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال أن كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديتهما تعدد الماهية لشيء واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حدين فاذا سلم حدية الثاني بطل حدية الاول وفي بعض النسخ اذ لا تعاند بين الخ فيكون دليلا لما يفهم من قوله بطل حده أي لا يبطل كونه تعريفا اذ لا تعاند بين مفهومي الحدين في الصدق بل بينهما مغايرة في المفهوم فيجوز أن يكون أحدهما حدا والآخر رسما أوكلاهما رسما

(قوله أولى) فتأخير الجنس في الحد التام لا يخل بتماميته انما المخل به عدم تركيب أحدهما بالآخر

(قوله وكان خرط القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من أعلاه الى أسفله ليندفع به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل في الامر الاشق ومعني دونه أن هذا الخرط أدنى منه في المشقة أو انه قبله وهو محفوف به لايمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط

(قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) أي ماهو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاحيان انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب

(قوله فان سلم الحد الثاني الخ) أي ان سلم حديته بطل حده اذلايكون لشيء واحد حدان وان لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لاتعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز أن يكون صدق أحدهما بطريق الحدية ويصدق الآخر صدقا عرضيا

ولان الاخص لبد له مخصص اياه فكان تقدعه عليه أنسب وما يقال من أنه واجب فى الحد التام محصل لجزئه الصورى حتى اذا أخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التى لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ فى المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه فى المجاز الى غيره (وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر

(قوله أنسب] ليكون التخصيص بعد التعميم

[قوله فتطول المسافة) فيه اشارة الى انه لا خلل في افادة المراد

(قوله بلا قرينة ظاهرة] بأن لا تكون قرينة أولا تكون ظاهرة

(قوله ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه اشارة الى أن المجاز أرده من المشترك وبه صرح فى حواشى المطالع من أن المشترك أرده من المجاز فلعله بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك أقل من المجاز

(قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج الخ) قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف أهل الفن في أن الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام أم لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حداً ناقصاً وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق انه لاجزء له غير الجنس والفصل لكنه لابد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام فى غاية البعد اذ لاشبهة فى أن جميع أجزاء الشئ نفسه ولا يعقل انفكاك الشئ عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم أن يتحقق الحد
على كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه والا لتخلف الشئ عن نفسه ولازمة عنه انتهى كلامه

(قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح في حواشى شرح المختصر أن هذه الثلاثة مرتبة فى الرداءة فان الالفاظ المشتركة أرده من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وأيضا الغرابة تختلف بحسب قوم وقوم وفى الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية أرده من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشى المطالع أن الالفاظ المشتركة أرده من المجازية والمجازية أرده من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز أرده من المشترك كما ذكر في حواشى شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين

الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة
﴿ المقصد الثالث ﴾ الاستدلال اما بالكلي) كالحيوان مثلا (على الجزئي) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني (وهو) أي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي (القياس وعرف بأنه قول) أي مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه أنه بعض منها فصرح بأنه مؤلف (من قضايا) وأراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسلمة في نفس الامر أولا (لزم عنه) أي عن ذلك

(قوله الاستدلال الخ) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلي أو انتفاؤه عنه من حيث انه كلي مع قطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر أو انتفائه عن ذلك الأمر لكونه جزئيا لذلك الكلي ومندرجا تحته فهو القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلي بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها فعلم ثبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى ثبوته لذلك الأمر الكلي فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه تحت ثالث بأن علم علية الأمر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل عنه فوجد ذلك الأمر في الجزئي المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل وبالجملة الفرق بين الأقسام باعتبار الحيثيات والاعتبارات لا بحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتمثيل أيضاً قياساً اذا جعل الأمر المشترك بين الجزئيات أوسط

(قوله اما مسموع) قابل المسموع دون الملفوظ بالمعقول اشارة الى أن القياس الملفوظ انما يتحقق عند افادة الغير

(قوله لانك اذا قلت الخ) وذلك لان القول في أصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول واشتهر في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا أي كائن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا

المراد فالمشترك أرده منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة ساذجة فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر حينئذ كون المجازية أرده من الغريبة الوحشية اذ الظاهر أن المراد بها هو المجازية التي حكم أولا بكون المشترك أرده منها فتأمل
(قوله لانك اذا قلت قول من قضايا الخ) ان قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت لان القول

القول (لذاته) أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين كما في قياس المساواة أو غريبة لازمة لاحدي المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) أراد به المعقول لان المسموع غير لازم أصلا والكشف عن هذه القيود على ماينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (وأما بالجزئي على الكلي) أي بحال الجزئي على حال الكلي (وهو الاستقراء) من استقريت الشئ اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما أو بعضها فلا يفيد الا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك

(قوله كما في قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى نحو ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج بواسطة صدق أن مساوى المساوى مساو ولاينتج ا مباين لب وب مباين لج لعدم صدق مباين المباين مباين

(قوله كما اذا بين الخ) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوى فانه لا ينافي اللزوم لذاته ولا يخفى ان قوله لذاته يفهم منه أن لا يكون اللزوم بالواسطة وأما عدم كونه بالواسطة المخصوصة التي ذكروه فلا

(قوله بعكس النقيض) نحو قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

[قوله ولايفيد الا الظن] وذلك قبل العلم بتخلف الحكم في جزئي وأما بعده فلا يفيد شيئا

جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما

(قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ماليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم عنه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

(قوله ولا يفيد الا الظن) كما يقال كل حيوان الخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة وأما بعد العلم فجهلية الا أن يستثنى تلك الصورة فقيل حينئذ تكون حجة قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة غيرها أيضا الا أن يحقق استقراء غير هذه المعينة باسرها

مع أن التمساح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (وأما بجزئي على جزئي) أي بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة أمر لأمر) آخر (في علة الحكم) وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا) أي الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فهما جزئيان له) أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه) أعني (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه (والا) أي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدي حكم أحدهما الى الآخر أصلا فان قيل)

(قوله وهو التمثيل) لأنه جعل جزئي مثلا لجزئي في الحكم

[قوله قياساً] من قست النعل بالنعل اذا ساويته به

(قوله فلا يتعدي الخ) اذ المفروض أن ليس شئ منهما جزئياً للآخر ولا جزئياً لثالث

(قوله فان قيل لايلزم الخ] يعني انه اعتراض متعلق بموضعين فقوله فقد استدللت بأحد المتساويين أي من حيث انهما متساويان اشارة الى ابطال الملازمة المستفادة من قوله والافلاتعلق بينهما فلايتعدي حكم أحدهما الى الآخر لجواز أن يكون موجب التعدي المساواة وقوله لا بالكلي على الجزئي اشارة الى ابطال حصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي

(قوله وان لم يدخلا تحت ثالث الخ) فيه بحث أما أولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لايتعدى حكم أحدهما الى الآخر ينعكس بعكس النقيض الي قولنا كلما تعدي حكم أحدهما الى الآخر دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين اضافيين ولا شك أن التعدى ثابت في كل استدلال فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي وقد قال القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي وأما ثانيا فلانا لانسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لايكون بينهما تعد أصلا لم لايجوز أن يندرج أحدهما تحت الآخر كما في كل قياس عقلي ويمكن أن يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لايستلزم أن لايكون أحدهما أعم من الآخر حتى لايتحقق الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الاضافيين وتخالفهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل أحدهما تحت الآخر ولذا اعترض بانه قسم آخر غير الثلاثة وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فليتأمل

لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أحدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي) فتنل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكلى على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود أنا أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذي يفيدنا الحكم بها) أى بالحيوانية على كل واحد واحد منَ افراد الانسان والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب أيضاً بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفي بعده وعدم جريانه فى مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو أن القياس

[قوله فتنل هذا خارج النخ] لأنه استدلال بحال الكلى على الكلى من غير دخولهما تحت ثالث

(قوله مع انه الخ) فلا يكون القياس منحصرا فى الاستدلال بالكلى على الجزئي

[قوله وهو معني اندراجه فيه] يعني انهم عرفوا الجزئى الاضافى بالمندرج تحت آخر وأرادوا بالاندراج فيه أن يكون محمولا عليه كليا سواء كان له فرد آخر أولا فيشمل المساوى أيضا . . . .

[قوله ولا يخفى بعده] لان الظاهر من الاندراج أن يكون أخص منه

[قوله وعدم جريانه النخ] يعنى انه لو أورد النقض على حصر الاستدلال في الانواع الثلاثة وحصر القياس فى الاستدلال بالكلى على الجزئي بهذه الصورة لايجرى الجواب المذكور بقوله وقد يجاب اذليس فيه الاستدلال بالكلى على الجزئي ولا بالجزئى على الجزئي ولا بالجزئي على الكلي ولا بأحد المتساويين على الآخر فيكون خارجا عن الانواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه

[قوله وههنا بحث آخر الخ] يرد على حصر الاستدلال فى الانواع الثلاثة وهو انه قد يستدل بالملازمة بين الشيئين لاباشتماله

(قوله قلت المقصود انا اذا أثبتنا النخ) وبهذا التوجيه يخرج الجواب أيضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافى على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يؤدى الي أن يكون الاستدلال فى الاستقراء بالجزئى على الجزئى لان الاستدلال من أحوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب أن فى قولنا ان كل عدد

الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً لكنها طالعة أو لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما أن يكون زيد في البحر واما أن لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق أو لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكروا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل ﴿ المقصد الرابع ﴾ القياس وهو العمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية

[قوله فالصواب الخ] انما قال ذلك لان القول بان انتاج الاستثنائي لاشتماله على الشكل الاول على ماقالوا تحكم لان انتاج كل منهما بديهي والاستلزام من الجانبين فلا ترجيح لاحدهما على آخر حتى يقال ان انتاج أحدهما لاشتماله على الآخر

[قوله فراجعة اما الى الاستلزام] ان كان الاقتراني مركبا من المتصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز أو الي الاشتمال ان كان مركبا من المنفصلة والحمليات نحو كل ا إما ب أو ج وكل ب د وكل ج د فكلمة أو للتقسيم لا للترديد

[قوله لافادته اليقين] اذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فانهما من حيث ذاتيهما لا يفيد انه أصلا

يعده الواحد اعتبارين أحدهما اعتبار مفهوم العدد نظراً الى ذاته وجوده في ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار أفراده فالاول هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس لان المقصود الاصلي في مقدماته هو الثبوت والكلية

(قوله وأما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه) قيل ماتقرر بين المحققين من أن الاستثنائي عائد في الحقيقة الى الاقتراني بطريقه المخصوص المذكور في موضعه وان الاقتراني بجميع أقسامه عائد الى الشكل الاول بل الي الضرب الاول منه يحقق الاشتمال المذكور فيه وأنت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود وأما قبله فلا

(قوله اما الي الاستلزام أو الاشتمال فتأمل) فالاول كالمركب من المتصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فه ز فكلما كان اب فه ز والثاني كالمركب من المنفصلة والحمليات نحو كل ا اما ب اوج وكل ب د وكل ج د فكل اد وانما أمر بالتأمل لئلا يتوهم أن المقصود من قوله اما الى الاستلزام أو الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو ولاقتضاء ماذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين

(قوله وهو العمدة) لافادته اليقين الخ) قد يقال في وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل

وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس الاولى أن يعلم حكم ايجابي أوسلبي لكل افرادشيء) هوالاوسط (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت ذلك الشيء الذي هوالاوسط (لآخر)هوالاصغر (كله أوبعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابي أو السلبي (للآخر كذلك) أي لكله أو بعضه (قطعا) حاصلا بالبديهة فقد أشار الى كلية كبري الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتهما والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا (الثانية أن يعلم حكم) ايجابي أوسلبي (لكل افراد شيء) هو الاكبر (ومقابله) أي ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر)وهو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك

[قوله ثم يعلم الخ] كلمة ثم للتراخي في الرتبة لافي الزمان اذ لايجب أن يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان

[قوله فقد أشار الي كلية كبرى الخ] بقوله لكل افراد شيء وايجاب صغراه مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر ثم فعلية الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل وأما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابي فالصغرى الممكنة منتج في الشكل الاول وما قيل من أن في اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا أما في الاول فلانه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاصغر للاكبر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كما في الاستقراء وأما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الأول والسالبة تستلزمها فينبغي أن تصلح لذلك غاية مافي الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقتضي أن يسلب عن السالبة صلاحيته لصغري الاول فمدفوع أما الاول فلانه اذا ثبت الأكبر لأكثر الاوسط فاما أن يحصل الظن بثبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة غاية مافي الباب أن تكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فلا يكون قياساً وأما في الثاني فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة وهوأن لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة

يرجعان اليه مطلقا أما مايفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعي واما مايفيد الظن فراجع الى القياس الظني

(قوله فقد أشار الي كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه) في كل من اشتراط كلية كبري الشكل الاول وايجاب صغراه بحث أما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقريء أكثر إفراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بأن كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل

الشيء عن الآخر) كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فتكون ضروبه أيضاً أربعة وأنه لا ينتج الا سلبا كليا أوجزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين) هما الاصغر والاكبر (الثالث) هوالاوسط ولابد أن يكون ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كليا (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) أي في ذلك الثالث اما كله أو بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الاصغر أعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد

[قوله بحيث يمتنع الخ] يعني لا يكفي في انتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولابحيث يمتنع ارتفاعهما فقط

[قوله فتكون ضروبه أيضا أربعة] لان الكبري الكلية اذا كانت موجبة فالصغرى اما سالبة كلية أو جزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية أو جزئية

[قوله في ضروب ثلاثة] هي الموجبتان الكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبري الموجبة الجزئية أو بالعكس

الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا أن يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك وأما في الثاني فلأنهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغري للشكل الاول والسالبة تستلزمه فينبغي أن يصلح لذلك غاية مافي الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقتضي أن يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول من السالبة ألا يري أن ظهور الإنتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولايصح سلب صلاحية الصغروية والكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لها وقد يقال الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول أعم من أن يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة السالبة المحمول أو حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط أن يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لاشيء من ج ب وكل ماهو ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا قول الخونجي والارموي أولا ثم رجع الارموي وبنى رجوعه على ما بنى وأجاب الجد عن مبناه في فصول البدائع فمن أراد التفصيل فلينظر ثمة

(قوله وأما الضابط فيما ينتج منه السلب) فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان أقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول وأقربها اليه بعد الاول هو الثاني وكذا ذكر

أمرين لشيء اما كليا أو جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدي المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج الا جزئيا موجبا أو سالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) أي لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) أي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز أن يكون اللازم أعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك أربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (قد أفردنا لها فن)على حدة الا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه ﴿ المقصد

[قوله ضروب ثلاثة أخري] هي الصغري الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية أو الجزئية والصغري الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية

[قوله لانه بعيد عن الطبع] ولما كان الشكل الثالث متوسطا بين الثاني والرابع ذكر ضروبه المنتجة للايجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب

ضروبهما بتمامها وأبعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره أصلا وأما الشكل الثالث فلما كان أقرب اليه بالنسبة الى الرابع وأبعد بالنسبة الي الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخسها

(قوله أي لزوم بين شيئين) انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة اذ قد تجيء المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر

الخامس ﴾ ما هي الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين في أثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة (قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الاول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (وأخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) أى نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) أى تتبعناها فلم نجد ههنا شيئاً منها (وهو عائد الى الاول) اذ مآله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر

[قوله وههنا طريقان الخ] ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لان الاول شكل أول مخصوص والثاني تمثيل مخصوص فقوله وههنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فان قيل ضعفهما انما هو من حيث المادة اما الاول فلضعف صغراه وكبراه وأما الثانى فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذكر قلت لتمسك البعض بهما وجريانهما في صور كثيرة واليه أشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين

[قوله في أثبات مطالبهم العقلية] أى التى يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التى يكتفى فيها بالظن كالمسائل العملية فانهما ليسا بضعيفين فيها اما الثانى فلأنه احدى الادلة الشرعية وأما الأول فلأنه لو جوز ثبوت حكم شرعى لا دليل عليه شرعا لزم جواز أثبات الشرع بالرأي

[قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة] المراد بها ما يقابل النظر أى اذا حاولوا نفي شيء نظرى الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات لأنه يصدق عليها انه لا دليل على الضرورى والا لكان نظريا ومالا دليل عليه يجب نفيه فيجب نفي الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو أريد بها ما يقابل النظر لوجب أن يضم اليه أو بالنظر وهم لان ماعلم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه انه لادليل عليه فلا الحاجة الى الضم

[قوله اذ مآله الى عدم الوجدان) أي مآل الأول الى عدم الوجدان وابطال أدلة المثبتين انما هو

(قوله وههنا طريقان ضعيفان) لايذهب عليك أن هذين الطريقين لايخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل أول والطريق الثانى قياس فقهي أى تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة أمراً ممتازاً عما عداها عدا طريقين آخرين

(قوله غيرمعلوم الثبوت بالضرورة) أى بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب أن ينضم اليه أو بالنظر وانتهاء النظرى الى الضرورى لايصحح القول بحصوله بداهة لاابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لايخفى

(قوله اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فان قلت يجوز أن يكون الحصر دائراً بين النفي

وجوه الادلة فالتمسك بالاول أولى لتسقط هذه المؤنة (وأما الثانى) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين أشار الى الاول بقوله (فاذ لولاه) أى لو لا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لا نراها) واللام في قوله (لعدم الدليل على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى أنه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته

لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتهما يشعر عدم الوجدان فالدليل فى الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الادلة اذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنة زائدة فالأولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان

(قوله انتفت الضروريات) لانه لا دليل على خلافها والا لم يكن الضرورى علما فضلا عن كونه ضروريا فلوجوزثبوت مالا دليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم تكن الضروريات ضروريات فقوله لجواز أن تكون الخ تصوير للزوم انتفاء الضروريات في ضرورى معين لا لإثبات له حتى يرد انه لا يلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئى انتفاء الضروريات كلها وبما حررنا لك ظهر انه لادليل على خلاف الضروريات فى نفس الأمر فلا حاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقين المذكورين على ماوهم

والأثبات ويبقى التسبان لمانع قطعى قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفى الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان

[قوله انتفت الضروريات] اذ كل ضرورى يصدق على خلافه انه لادليل على ثبوته كيف ولوكان عليه دليل لم يكن الطرف الذى فرضناه ضروريا ضروريا فلو جوز ثبوت مالادليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره أولا أنه لابد فى هذا الطريق من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد طريقين ثم نفيها ولا يكفى بمجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه أن خلاف كل ضرورى ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على أحد الوجهين حتى يصح أن يقال هو من قبيل مالادليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتفى نقيضه وهو الضروري قلت خلاف كل ضرورى وان كان لايتأتى فيه نقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن لايتأتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لايخفى مثلا الضرورى في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه أدلتها رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ماوراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل مالادليل عليه جوزاثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل مالادليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين أحدهما ان كل مالادليل عليه يجوز اثباته والثاني أن بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لايلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي لم يلزم جواز الأثبات في الكل اذ الكلام فيما لادليل على النفى الا

(و) انتفت (النظريات) أيضاً (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار الى الثاني بقوله (وأيضاً فان ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعني أن غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهي (واثباته محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه اما أن تريدوا به عدمه في نفس الامر أو عدمه عندكم فان أردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الامر ممنوع) فان تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد

[قوله وانتفت النظريات) لانه لا دليل على وجود المعارض لادلتها وعلى وجود الغلط في نفس الأمر والا لم تكن تلك النظريات علوما فلوجوزنا ثبوت مالا دليل عليه لجاز ثبوت المعارض لها والغلط في مقدماتها فلا تكون النظريات علوما

(قوله يعني أن غيرالمتناهي الخ) فالمراد من قوله ان مالا دليل عليه غير متناه لازمه لانه اذا كانت الأشياء التي لادليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الأشياء غيرمتناه لا دليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلوجوزنا ثبوت مالا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي وانه محال وبما حررناك ظهر انه لا يتم التقريب بدون تلك العناية اذ كون الأشياء من جملة مالا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهي وانما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعدات

عدم دليل الثبوت كما لايخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل

(قوله يعني ان غيرالمتناهي الخ] فسر كلام المصنف بهذا ليلائم تقرير الجواب ولان اثبات أن مالادليل عليه غير متناه بالوجدان

العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان أردتم الثاني فنقول عدم الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشئ في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر أعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم أدلتها (و) لزم (أن يكون الاجهل بالدلائل أكثر علما) لان جهله بدليل أي شئ كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشئ فيساوى الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده

(قوله عدم الدليل عندكم الخ) ولا يجوز أن يراد عند جميع العقلاء لانه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق أصلا لان العلم بانتفاء الدليل على شئ عند جميع العقلاء محال

(قوله وكونهم جازمين الخ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وابطال دليل المثبتين فيما وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفا عليه وحصر وجوه الادلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لاحاجة اليه

[قوله والا لزم علم العوام الخ] فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما أمكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لايمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر

[قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما الخ] فيه بحث لانه علم مما ذكره في صدر هذا الطريق انه لابد فيه من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد الطريقين ثم نفيها كما قررناه آنفاً ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرة ففى هذه الصور أعنى فيما علم العالم دليلا على ثبوت شئ لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفى ذلك الشئ علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وأبطله في نفس الامر وهذا الابطال لايتأتى فى نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بأنه كلام على السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله ولك أن تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئاً عن دليل ضعيف كادلة أهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقى اذ لااحتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكراً لكون مايستند الى العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان للزوم نفى الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور فى الواقع لاالتزامه ثم ان اللازم فى التحقيق وان كان جهلية أحد الاعتقادين لاعلى التعيين بناء على ان المستدل المذكور لاينكرعلمية الحاصل عقيب

لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل أولى علما بالاشياء (مع أنه) أى العلم بالدليل (قد يحدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به فى الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية المعقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة) القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لكان) العلم بعدم الجهل (نظريا) لا ضروريا (وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضروري) معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) أعنى قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) أى وان لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب الانتفاء (فيه) أي فيما لايتناهي وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها (وأيضاً) ان صح

(قوله كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لأنه فرض ان مالا دليل عليه عنده شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقية النقيضين ولو نظر الي أن اعتقاد العالم علم فى نفس الأمر يلزم اجتماع النقيضين

(قوله وفى نهاية المعقول الخ) اشارة الي انه يمكن حمل عبارة المتن على ابطال شق الترديد بأن يرجع ضمير انه الى الدليل لا الى العلم كما وقع فى النهاية وانما اختار أولا ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق العلاوة بالشق الثانى أظهر لانه أقرب

العلم بالدليل بل يقول بأثنينية الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه

(قوله وفى نهاية المعقول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان تحمل على مايفهم من عبارة نهاية المعقول بان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم أرجعه الي العلم بالدليل قلت لان الكلام في رد الشق الثانى من شقى الترديد والملائم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لاعن نفس الدليل كما لايخفى

[قوله لايتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا] فيه بحث لجواز أن لايكون التوقف بطريق النظر كما فى الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ماسيجئ

ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) أى الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معا فى شئ واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا) فانا اذا لم نجد مع انسان مايدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبيا بلاشبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتي يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا (وأيضاً يلزم هنا) أى من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود (اثبات ما لا يتناهي)

(قوله وأيضا ان صح الخ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه المحال

(قوله يستلزم الخ) اذ لا فرق بينهما فان كلا منهما عدم دليل على أحد النقيضين فلو استلزم أحدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والمجيب بصدد ابطاله فلا يرد انه اذا كان أحد أدلة النفى عدم دليل الثبوت لا يمكن عدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت

[قوله لا يقال الخ] ابداء للفارق بينهما بطريق الآن

(قوله وأيضاً يلزم الخ) يعني أن مالا دليل على ثبوته وانتفائه أمور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزما للثبوت يلزم ثبوت غير المتناهي فى الخارج بخلاف مالو كان عدم دليل الثبوت مستلزما للنفى فانه يستلزم انتفاء وجوده فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ماقيل أن غير المتناهي ليس مما لا دليل على انتفائه حتي يلزم ثبوته من القول بأن مالا دليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهي الغير المتناهي المخصوص أعنى الامور التى لا دليل على انتفائها وثبوتها ولا ماقيل انه كما لايلزم القول بأن مالا دليل على انتفائه يجب ثبوته اثبات مالا يتناهي كذلك القول بأن مالا دليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفى الصانع على تقدير عدم ايجاد العالم لانه ابداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب

[قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين الخ] فيه بحث اذ لايعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ماذكر من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتي يرد المحذور في ذلك لان كل أمر اما أن يتحقق دليل ثبوته أم لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين أما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم

[قوله اثبات مالايتناهي وهو ممتنع] فيه بحث أما أولا فلانا لانسلم ههنا عدم دليل النفى حتى يلزم اثبات مالايتناهي حينئذ لان لامتناع مالايتناهي أدلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله

وهو ممتنع (و) يلزم (ثمة) أي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء (نفيه) أي نفي ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) أي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على أن لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم) ولو لا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثاني) أي الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتي يتجه علينا أنه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض (أنه لا فارق بينهما) أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه اثبات ما لا يتناهي (وانما يتمشى) هذا الجواب (لو أثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوي عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق (الثاني) من ذينك الطريقين

(قوله لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم

(قوله بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التمثيل والمقصود ان نفي نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بواسطة الدليل القاطع على عدم نبوته كالدليل القاطع على انه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ماقيل انه لا يجرى فيمن قبل نبينا عليه السلام

(قوله وانما يتمشى هذا الجواب) أي المذكور بقوله وأيضاً ان صح الخ اعتراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة

(قوله ودعوي عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة

(قوله مع ظهوره) لان الانتفاء عدم أصلي فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو أمر حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه للانتفاء ابقاء للشئ على ما كان عليه

وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن أن يقال ليس المراد أن غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتي يرد ماذكر بل ان مالا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه فحينئذ يلزم ثبوت مالا يتناهي الممتنع وأما ثانياً فلان الفرق باستلزام المحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في أن لا يوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل مما لم يثبت ولا يثبت

(قوله بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه هذا غير جار فيمن قبل نبينا عليه السلام مع جريان الشبهة فيه

[قوله مع ظهوره] اذ العدم أصلي

الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه (وهو) أى هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الاصل) الذى هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) أى في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة فى كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها الطرد والعكس) وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدما أى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ماقالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح فى الشاهد ثم اذا

(قوله ويطلقون الخ) مع كونه حاضراً ناظراً

(قوله من اثبات علة) وهي مايستلزم الحكم مشتركة ليلزم الاشتراك فى الحكم

(قوله أحدها الطرد والعكس) قد اختلف فى افادته العلية على مذاهب أحدها وعليه الأكثر يفيد بمجرده ظناً وثانيها يفيد قطعاً وثالثها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً

(قوله أى كلما وجد الخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على مافي القاموس لانه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك

(قوله وكلما عدم عدم الخ) هذامعنى العكس من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه قلب الطرد فانه فى الوجود وذلك في العدم وما قيل انه عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلى ايجابى والعكس حكم سلبي فسهو لان العكس أيضاً حكم كلي ايجابي الا أن طرفيه عدم وكذا ماقيل انه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا لعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم باطل لانه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد الحكم وجد المشترك وكيف ولادخل له في علية المشترك

[قوله والعكس] هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي ويحتمل أن يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا لعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما فى الشرح حينئذ تعبير باللازم

تأملنا وجدنا أن الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدما فعلمنا أن قبح الظلم منا بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ماذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجوداً وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضاً دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضاً كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في العقل ممنوع

(قوله واذا زال الخ) بأن لا يكون اضرارا أو يكون اضرارا لاجل جناية سابقة أو لاجل عوض لاحق
(قوله كون المدار صالحا للعلية) أي أن يكون باعثا لا مجرد أمارة ومعناه أن يكون مشتملا على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة أو دفع مفسدة
(قوله وليس شيء من المدارات الخ) أي ليس باعثا وان كان امارة والا لما كانت معلولا أو شرطا أو جزءا بل علة
(قوله فليس الاستدلال الخ) أي القائلون بأن الدوران دليل العلية يدعون بأن مجرده طريق اثبات العلية ولذا جعلوه مقابلا للمناسبة التى هو أحد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستدركا لان المناسبة طريق مستقل
(قوله وأيضاً الخ) أي القائلون بعلية الدوران قد أثبتوا علية المدار في المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا في الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم أن صلوح الوجوه المذكورة للعلية محل بحث غاية ما في

(قوله وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره) لان العلة في اصطلاحهم مايؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا مايستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لادوران فلا الزام وسيجيء الاشارة الى هذا المعنى
(قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشيء على ماله صلوح العلية وأجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا مالم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل

لايتيقن به أصلا وان جاز أن يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمراً مقارنا) للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفى هـذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمراً مقارنا (بوجوه * الاول الرجوع الى أنه لا دليل عليه) أي على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثاني أنهما) أي المدار والدائر (متلازمان علماً) يعني أنه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئاً غيرها أي أصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالمتضايفين) كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير فان كثيراً من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى أنا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقاة واذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما

(عبد الحكيم)

الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام في افادة الدوران اليقين بالعلية ...

(قوله متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقي اذ العلم بالدائر وان كان معلولا لايستلزم العلم بالمدار اذ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة ألا ترى ان العلم بالقبح لايوجب العلم بالاضرار المذكور ولو سلم فلادخل له في كون المدار علة للدائر بل أراد به معنى اللزوم أي العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجودا وعدما كما فسره الشارح وانما اعتبر اللزوم في العدم أيضاً مع أن اللزوم في الوجود فقط كاف في ثبوت عليته كما أشار اليه الشارح فيما سيأتي بقوله يعني ان قولكم العلم بالمدار الخ ليثبت انحصار العلية فيه وينتفي عن المقارن على خلاف ماقاله المانع من انه يجوز أن يكون المقارن علة دونه ولذا قال ههنا فدل على انه العلة دون ما يقارنه وقال فيما سيأتي فيكون علة له بدون الحصر

بالتأثير وأنت خبير بأن هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة وأما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك فالاولى أن يقال ان كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على أن ما لا يكون علة لشئ لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسئلة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللا بغير المدار (لجاز استناد المتحركية الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجوداً وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا ان سلم التغاير) بين المتحركية والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتي الاحوال (فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا

(قوله يعني ان قولكم الخ) أي ان ماقلتم انما تثبت العلية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل لان كونه خاصة لها يتضمن حكمين أحدهما أن لا يوجد في غير العلة وقد أبطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبطله فتـدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال ان العلية انما تتوقف على أن مايقتضي العلم به وحده العلم بشئ آخر علة لا ان كل علة لشئ يقتضي العلم به العلم بذلك الشئ فان الموقوف على هذه المقدمة أن مالا يكون علة لشئ لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ ومنشأ هذا الغلط انه فهم ان المراد بقوله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان كل علة لشئ يقتضي العلم به وحده العلم بذلك الشئ

(قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيـه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعي وهو ان العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له وأما الجزء الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبتنى على هـذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل مايقتضي العلم به العلم بشئ آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة لشئ يقتضي العلم به علم ذلك الشئ ويمكن أن يجاب بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان مختصا بالمدار يلزم أن لا يعلم الدائر عندنا مالم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ماذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتأمل

أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية هنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) أي وان لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي فرضناه مداراً (مداراً) لانه ان كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وان كان أعم لم يكن المدار مداراً عدما هذا خلف (قلنا لعل المدار لازم) للمقارن (أعم) منه (فيوجد المدار (دونه في صورة النزاع) أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مداراً له وجوداً وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مداراً له في هذه الصورة أيضاً مصادرة على المطلوب (وثانيها) أي ثاني الامور التي هي أشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثا أو لونا أو كونه سواداً والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية في السواد (أمراً آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) في الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك الامر الآخر (فينتفي) وهذا رجوع الى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها)

(قوله المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لا يضرنا هذا على تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة وأما على تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على مانقلناه سابقا فالتقرير ظاهر

(قوله مصادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم في الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفا على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة

(قوله السبر) في الصحاح سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ما غوره

(قوله الرابع المقارن الخ) فيه بحث وهو ان المطلوب ههنا نفي كون المقارن مؤثراً وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفصي بالتكلف فليتأمل

(قوله وثانيها السبر) يقال سبرت الجرح أسبره اذا نظرت ماغوره

أي ثالث الامور التي هي أشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة) توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي أي الالزامات من أنواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا وأما النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادراً على الايجاد لكان قادراً على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادراً على الاعادة اتفاقا لم يكن قادراً على الايجاد أيضاً (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الالزام) أيضاً (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) في الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لأجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي أن يقول انما حكمت بأن مريدية الله تعالى

(قوله وهو القياس الخ) أي قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أي بحكم لعلة بينهما فقوله لعلة متعلق بيقول ومتعلق القياس محذوف أي لعلة مشتركة بينهما في زعم القائس

(قوله قياس الطرد) أي طرد حكم الاصل في الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتياً فيكون الطرد في الاثبات أو عدمياً فيكون الطرد في النفي وحاصله الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم كأنه قيل في مثال التذكر لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولده والمقدم حق فكذا التالي وقياس العكس اجراء انتفاء الحكم في الأصل في الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ففي قياس الايجاد في عدم المقدورية على الاعادة مثلا يرجع الى قولنا لو كان العبد قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة لكنه ليس قادرا عليها بالاتفاق فلا يكون قادرا على الايجاد أيضاً فظهر الفرق بين قياس الطرد في النفي وبين قياس العكس

(قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا) أي بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجار في أحد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات

معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وأن نقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لأمر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة فى وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بمالا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثانى أيضاً باطل لانه اذا كانت

(قوله لان المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية فيلزم وجود المراد فى الأزل

(قوله والصفات الجائزة معللة) أى الاحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى اذ لا يلزم تعدد القدماء

(قوله واجبة له تعالى) فتكون ثابتة فى الازل

(قوله والواجب لا يعلل) بأمر مغاير لذاته تعالى اذ لو علل لكان علته في الازل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ماتوهم ان كونها واجبة لذاته لا ينافي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات

(قوله لان القدرة المتعلقة بالايجاد الخ) لما سيجيء في مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة وان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة وان المعتزلة اتفقوا على انه يستحيل أن توجد القدرة مع انها لاتتعلق بمقدور أصلا

(قوله بايجاد شيئين) اذ ليس الاعادة الا الايجاد فى وقت ثان

(قوله بطلان التفاوت بين القادر والاقدر) لان مقدورات كل منهما غيرمتناهية وماقيل انه يجوز

(قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل) سيرده فى الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لايمنع استنادها الي صفة أخرى واجبة أيضا والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم

(قوله بحسب كل وقت يتعلق الخ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفى قوله اذ ليس عدد أولي من عدد وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد وللآخر بالاعادة وفى استحالته منع

(قوله فيلزم حينئذ بطلان التفاوت الخ) قيل لم لايجوز أن يرجع التفاوت الي الكيف دون الكم

القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة أيضاً واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على أن الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة أربعة الاول قولهم ما لادليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذى من أنواعه رد الغائب الى الشاهد أو بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم فى الاصل معللا بعلة موجودة فى الفرع ولهم فى بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل فى الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهى بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها

أن يكون التفاوت بحسب الكيف فيه ان القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لاتقبل الشدة والضعف

(قوله ظهر الفرق) لانه لايلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد

(قوله جعل) أي الامام وما قيل من أن كونها من القياس لا ينافي كونها طريقا لاثبات علية المشترك فان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل ولو في زعم القائس فطريق ثالث في اثبات علية العلة فوهم لان مجرد زعم القائس كيف يكون طريقا لاثبات العلية

(قوله واعلم ان عد الالزامات الخ) اذ الالزامات لاتزيد على اثبات الحكم فى الفرع بوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها في الاصل على زعمه على قياس القياس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لاينافى اشتمالها على نوع مخصوص من أنواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على أن خصمه فى زعمه معترف بحكم الاصل وبعليته التي يدعي المتمسك انها علة ولذلك لايشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو في زعم المتمسك طريقاً ثالثاً فى اثبات علية علة القياس فيقول الخصم ملزعمت من تعيين الحكم وعلته عندى غير واقع بل ان تعين الحكم فبغير تلك العلة وان تعين العلة فلغير ذلك الحكم أما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ماهو الصحيح

اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة ﴿ المقصد السادس في المقدمات ﴾ أى القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذى هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل فى الادلة القطعية وظنية تستعمل فى الامارة (فالقطعية) أى اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشئ كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن

(قوله أى القضايا الخ) فاطلاق المقدمات عليها باعتبار ان من شأنها أن تصير جزء قياس أو حجة وفى توصيفها بقوله التي يقع فيها اشارة الى وجه ايرادها في المرصد المنعقد لمباحث النظر وهو انه مما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فباحثها من تتمة مباحثه وفى توصيف النظر بقوله المتعلق اشارة الى وجه تأخيره عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فان القضايا المذكورة لاتعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل أن تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله أو فى نفسه فعلى الأول وقوع النظر فى المقدمات هو وقوع النظر فى الاحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه وعلى الثانى الدليل نفس المقدمات فوقوع النظر فيها هو وقوعه في الدليل وما قيل ان النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق الذى هو الدليل فوهم لان ههنا نظرا واحدا يقع فى القضايا ولا نظر يقع فى الدليل ولو سلم فانما يصح اذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب

(قوله مطلقا) أي يقينياً كان أو ظنياً

(قوله على قسمين) خبر مبتدأ محذوف أى هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصحيح الفاء المذكورة فى قوله فالقطعية

(قوله مع مطابقته للواقع) خرج به الجهل المركب وتقليد المخطئ والظن الغير المطابق

(قوله واعتقاد انه لايمكن أن يكون الا كذا) فلا يحتمل النقيض أصلا لافي الحال فخرج الظن المطابق ولا في المآل فخرج تقليد المصيب لانه لعدم استناده الى موجب يحتمل النقيض مآلا

فان الالزامات من حيث هي أقيسة طردية أوعكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة إلى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار أحدهما هذا وأنت بعد ماعلمت خلاصة الالزامات فكن الحاكم الفيصل

(قوله فى المقدمات أى القضايا الخ) انما أخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع ان العكس يرى أنسب بما سبق بيانه فى المرصد السادس من أن المتعمد بحث الصورة ثم قوله أى القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف أي وهى على قسمين فان قلت الطريق الذى يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع أنها ليست دليلا قلت النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الادلة القطعية ان شأنه ذلك لا أنه لايستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس

(قوله واعتقاد انه لايمكن الا أن يكون كذا) لاخفاء فى خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب

يكون الا كذا والمراد أن القطعية الضرورية التي هي المبادى الاول. (سبع * الاولى الاوليات) وهى (ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفي أيضاً على الاذهان المشتملة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه أو هى قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) فالقضية هى قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهى (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة و كون النار حارة وتسمي هذه محسوسات أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا

(قوله والمراد الخ) يعني ان القطعية وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد ههنا الضرورية بمعونة البيان

(قوله عند الكل) أى كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات

(قوله لخفاء في تصوراته) اما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية

(قوله قريبة من الأوليات) لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيها الا أن في الأوليات بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة

(قوله فالقضية الخ) اشارة الى أن قوله نحو الخ مثال القياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه أصلا لها وان كان الظاهر أن يقول نحو الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين

(قوله بمجرد الحس) أى بدون التكرار والحدس واخبار جماعة

(قوله أو الحس الباطن) اختلف في أن هذه القوة ماذا أهي احدى القوى المدركة المشهورة أم لا قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احداهما فالظاهر انها الوهم فللمعاني الجزئية الجسمانية التي

باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لايمكن أن يكون الا كذا وأما التقليد فزيد في بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا فكأنه أخرجه بالقيد الاخير اذليس فيه اعتقاد انه لايمكن أن يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لايكون الا كذا فتأمل

(قوله والمراد ان القطعية الخ) أي ليس المراد بالقطعي المعنى الاعم المتناول للنظرى

(قوله نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج) هكذا في أكثر النسخ والاوجه في العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر

فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما فى قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدأ الفياض ولا شك أن تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا

ادراكها بحصولها نفسها تسمى وجدانيات والتي ادراكها بمثالها وهميات كذا حققه بعض الناظرين في حواشى شرح مختصر الاصول العضدى

(قوله ويعد منها الخ) يعنى أن بين الوجدانيات والمشاهدات عموما وخصوصا من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما نجده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات ويجتمعان فيما تعلقه بالحس الباطن

(قوله واعلم الخ) المقصود تحقيق ان الحسيات هى القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلية العقل فى تلك القضايا الجزئية في الانسان

(قوله لا يفيد الا حكما جزئياً) اذ لاسبيل له الا الى الادراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئي فالحسيات كلها أحكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا فى شرح حكمة الاشراق

(قوله فستفاد الخ) أي استفادة العقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا فى المحاكمات فهو حكم أولى موقوف على تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركها فى الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انها تجرى مجرى المجربات

(قوله فلولا ان العقل الخ) فلأجل هذا التمييز كان للعقل مدخل فى الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف تهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت

(قوله وتسمي هذه وجدانية الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لاتختص بالعقلاء بل توجد في البهائم أيضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع فى حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بأنها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر أو الباطن اللهم الا أن يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن أن يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه وانما قال ويعد منها مانجده بنفوسنا اذ لادخل للحس فيه الا أنه عد منها تغليبا

(قوله وأما الحكم بان كل نار حارة الخ) وقد يقال هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها

أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم تميز الصواب عن الخطأ (الرابعة المجربات) وهى (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولابد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما أو أكثريا لم يكن اتفاقيا بل لابد أن يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل (الخامسة الحدسيات) وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك (كعلم الصانع باتقان فعله) فانا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر فى تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من

ذلك لعدم التمييز بين الأمثال لا للحكم الكلى

(قوله من قياس خفى) أي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن الاحكام الاستقرائية اذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة وعن قضايا قياساتها معهالان القياس فيها لازم للطرفين

[قوله لم يكن اتفاقياً) أي حاصلا بمجرد توافقه مع ذلك الشئ فى الوجود بسببه من أن يكون ذلك الشئ بنفسه أو بجزئه أو بلازمه سببا له

[قوله وذلك مثل حكمنا الخ) أورد مثالين من قبيل الفعل اشارة الي أن المجربات لا تكون الا من قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جربنا أن السواد هيئة قارة

(قوله الحدسيات النخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ أعني المنسوبة الي الحدس بمعنى السرعة فى السير ولذا عرفه البعض تسامحا بسرعة الانتقال من المبادي الي المطالب

[قوله حدس قوى النخ) فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات ولذا عدها البعض من الظنيات

(قوله لم يكن اتفاقيا بل لابد النخ) فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لاسبب لها مع أن المصرح به خلافه فان لها أسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى مافهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا الاسهال ترتباً دائمياً أو أكثريا يحكم العقل بان فى السقمونيا سبباً للاسهال وان لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق أي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان ينشأ من السقمونيا نفسه بل من شئ آخر اتفق تحققه مع الشرب

(قوله الخامس الحدسيات النخ) وقد تكون الحدسيات من الظنيات لامن الضروريات القطعية والا لما جوز العقل نقيضها والعقل يجوز فى المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد

الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما في المجربات والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحداً وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثريا وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر فى التواتر عدداً معينا فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ مايقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شأنه

[قوله ولابد فى الحدسيات) أى التى يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما فى المثالين المذكورين وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلا عن تكرارها ولذا قال فى شرح التجريد الجديد أن الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين المجربات والحدسيات التى يحكم فيها بمعونة الحس

(قوله كحكمنا) أى الذين لم يشاهدوها

[قوله من تكرار) أى تكرار السماع

(قوله وقياس خفى] وهو لو لم يكن حقا لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن التالى باطل

(قوله وان تكون مستندة الخ] لانه اذا كانت مستندة الي المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لان الكلام في الاحساس الصائب ولا اتفاقهم على الكذب عمدا لكثرتهم بخلاف ما اذا كان عقلياً فانه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ

(قوله ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة) قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما فى مشاهدة الصنعة المتقنة ويؤيده ماذكره قطب الدين الرازى في شرح الشمسية من انه اما أن يحتاج العقل فى الجزم الي تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى أولايحتاج فان احتاج فهى المجربات وان لم يحتج فهى الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من غير العالم نادراً اتفاقيا مما لاشبهة فى جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ماذكر ههنا هو الحدسيات التامة وقد تؤخذ على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقربه والى هذا ينظر قول الرازى في شرح الرسالة فانه لايحتاج الى تكرار المشاهدة

أن يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات فى المحسوسات) فان حكم الوهم فى الأمور المحسوسة صادق (نحو كل جسم فى جهة) فان العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجري الهندسيات شديدة الوضوح لايكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات

[قوله لا يقع فى العلوم بالذات] أى لا يكون من مسائل العلوم لانها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما فى قولنا محمد ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي فان صغراه من المتواترات

[قوله الوهميات) لم يعرفها لما مر فى الحدسيات

[قوله فان حكم الوهم الخ] تعليل للحكم المقدر أي انما عد الوهميات فى المحسوسات من القطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم فى جهة أو كلياً كما فى مثال المتن

(قوله صادق) أي في الجملة وهو ما اذا شهد به العقل على مافى شرح حكمة الاشراق ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فما قيل من أن القول بأن حكم الوهم فى المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشئ

(قوله نحو كل جسم فى جهة) فان قلت الوهم لايدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم حكما كليا قلت الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الا أن الوهم سلطان القوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله فى غير المحسوسات أيضاً فان شاهده العقل كان والافلا

(قوله فان العقل يصدقه) أي في الجملة على ماهو الاصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصديقه اما بأن يتفقا على ذلك الحكم كما في مثال المتن أو يكون حكم الوهم مندرجا في حكمه كما فى قولنا هذا الجسم لا يكون فى مكانين فانه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون فى مكانين

(قوله فلذلك لايقع في العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى تنتج من قولنا وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها

(قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق) لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحاً كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات فى المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطلاقاتهم أيضا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كتوهم صداقة من ليس له هي

والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العمدة من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى أمر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج الى أمر ينضم الى القضية التي يحكم

(قوله والمعقولات الصرفة) وان كانت غير مختصة بالمجردات

(قوله باحكام المحسوسات) أي بأحكام مختصة بالمحسوسات

(قوله ان العمدة) أى باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً

(قوله ثم القضايا الخ) لكونها في حكم الأوليات كما مر

(قوله ثم المشاهدات) أي قسم منها وهي المحسوسات وهي انما تكون حجة على الغير اذا شاركه في الشعر والشعور وكذا الوهميات ولم يقيدها بذلك لظهوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاما جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية

(قوله ثم الوهميات) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الي شهادة العقل بها

[قوله أن يقنع) من الاقناع بمعنى الارضاء والمناكرة المقابلة والمحاربة متعلق بقوله جاحدها أي لا يمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلاثة اذا كان جحوده على سبيل المخاصمة والمحاربة بخلاف ما اذا كان جحوده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاؤه اذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيها

[قوله غيره] أى من الحواس

(قوله ثم المشاهدات) أى نوع منها فقط وهو الذى يستند الي الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة أصلا كما مر في المرصد الرابع في أثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لابد في المشاهدات أيضا على ما مر في ذلك المرصد قيل لعل عدم ذكره هنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما تبتنى عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر

العقل بها ولا شك أن ذلك الامر يكون مبادى لتلك القضية فان كانت لازمة فهى القضايا التى قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما أن يكون حصولها بسهولة فهى الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول أو يحتاج اليهما معا فاما أن يكون من شأنه أن يحصل بالاخبار وهو المتواترات أولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى أمر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات فى التجربة والى أمر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفى ولك أن تدرج الحدسيات فى هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفى معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (أربع الاولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل أصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح أو عند الاكثر كقولنا الا له واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال

[قوله يكون مبادى الخ) اذ الاجنبي لايحتاج حكم القضية اليه

(قوله بسهولة] غير محتاجة الى الحركة

(قوله ولك أن تدرك الخ) يعنى أن الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لاتحتاج اليها على ماعرفت فان راعيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما تحتاج اليها وان راعيت حال العقليات أدرجتها فيما يحتاج الى أمر ينضم الي القضية لكن ادراجها فى القسم الثانى أولى لان التعويل على مافى الحدسيات مطلقاً على القياس الخفى ولذا لو تكرر المشاهدة فى حسياتها ولم يحصل القياس لايحصل الحكم هكذا ينبغى أن يفهم هذا الكلام

(قوله كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث ثبوته بالبرهان قطعياً

(قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج اليها فى بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادراجها فيما قبلها لذلك

(قوله كقولنا الاله واحد) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع أنها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها وأما اذا لوحظت بدليلها القطعى اليقينى فهى قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية ههنا مايقابل اليقينية على ماسبق هذا الاصطلاح فيشمل المجربات الخالية عن اليقين

وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم أنهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب) الرطب (ولنتكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) أى المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا أرادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد) بالكلية (كما في مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق

(قوله فالمشهورات) أي المعدودة من غير اليقينية فخرج الأوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد

(قوله لتطابق الآراء) كلها أو بعضها

[قوله اما لمصلحة عامة] نحو العدل حسن والظلم قبيح أو رقة مثل مواساة الفقراء محمودة أو حمية مثل انصر أخاك ظالما أو مظلوما أو تأديبات شرعية أي تطابق عليه الآراء لكونه مما أدب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة أو انفعالات خلقية أي تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند أو مزاجية مثل دفع المؤذي واجب وليس المقصود من هذا الترديد الحصر بل بيان أسباب التطابق مثلا فان منها الاستقراء مثل التكرار مع على مافي المحاكمات

(قوله لنفي عدد غير متناه] لم يرد به غير متناهي الآحاد حتى يرد أن المقصود نفي العدد بالكلية لا نفي مالا يتناهي آحاده وان نفي غير المتناهي ثابت بالبراهين فلا حاجة الى نفيه بل أراد به غير متناه مراتبه يعنى نفي العدد بجميع مراتبه وكذا في قوله أرادوا اثبات عدد غير متناه

(قوله إما لمصلحة عامة الخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما في المثال المذكور أعني لااله الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتأمل

(قوله نفي عدد غير متناه) أي سواء كان ذلك العدد اثنين أو ثلاثة أو أربعة الى مالا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله أي عدد كان والقرينة على ماذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد أن يقال لاحاجة بنا الى نفي العدد الغير المتناهي لتعيين الواحد فالظاهر أن يقول لنفي عدد أي عدد أو لنفي عدد ما متناه

فلو ثبت اله ثان لم يكن أولى من الثالث والرابع هكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كنفي مسئلة عدم جواز (تعلق علم) واحد منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف (و) كنفي مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا أرادوا اثبات عدد غير متناه (قالوا اما أن لا يثبت عدد) أصلا وهو باطل (أو يثبت عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالماً بكل معلوم) فانه تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد وعالميته أمر واجب وليس عدد أولى من عدد فاما أن

[قوله فلو ثبت اله ثان الخ] المناسب للسياق فلو ثبت اثنان لم يكن أولى من ثلاثة وأربعة لان الكلام في مراتب الأعداد الا أنه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والأربعة

[قوله العلم الواحد الحادث) بخلاف القديم فانه يتعلق بما لا يتناهى

(قوله هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم

(قوله القدرة الواحدة الخ) قيد بالواحدة احترازا عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين كالقدرة القلبية والعضوية فانها تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات في وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فللاحتياط زيد قيد في محل واحد وبقوله من جنس واحد أي من نوع واحد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشاعرة فانها عندهم لا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل لان القدرة عندهم مع الفعل

(قوله أو يثبت الخ) عطف على قوله فيلتفي العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطا اشارة الى أن كلمة أو للتنويع لا للترديد

(قوله وعالميته أمر واجب) بخلاف عالميتنا فانها جائزة فلا يلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد

(قوله هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والاقدر

(قوله وعالميته أمر واجب) يحتمل أن يشير به الى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهى مع انا عالمون

لا يجب كونه عالما بأكثر من واحدو هو باطل اتفاقا أو يجب كونه عالما بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادراً على كل ممكن) فانهم أثبتوه بهذه الطريقة (فنقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر ممنوع) لجواز أن يكون لبعض الاعداد رجحان وأولوية على بعض في نفس الامر فجاز أن يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر (و) عدم الاولوية (في ذهنك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا أن يقال مالا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو أن عدم الاولوية في نفس الامر ونقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من أمثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو أيضاً قلنا ما ذكره اعادة للدعوي بعبارة أخرى مع أنه (لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الاعداد (نفي الواحد) أيضاً لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفي الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة أصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد

علمنا بما لا يتناهى لان تعلق الحادث بما لا يتناهى محال

(قوله ماذكره اعادة الخ) فيه بحث لان الدعوي انه ليس عدد أولى من عدد آخر في الثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الاعداد متماثلة وحكم الامثال واحد

(قوله فان قيل الخ) لايخفى أن المذكور سابقاً ان الواحد مثل الثاني والثالث فلو انتفى الثاني والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض

(قوله ان كان العدد الخ) الملازمة ممنوعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء

(قوله صورة منوعة) سواء كان أمرا وجوديا أواعتباريا

بأكثر من معلوم واحد فلا يرد أن هذه المقدمة مستدركة لايحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالماً بكل معلوم وقد يجاب أيضاً بان المدعى وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة

(قوله كان الواحد مثلا له) فيه بحث لان مجموع أنفس الآحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم

آخر أشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة عدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذى ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما تحققته (ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهى) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (والا) أى وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص أمراً محالا فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهى قريبة من الاولى (انهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة) وجودية كانت أو عدمية (بالمساواة) مطلقا (كنفى المعتزلة قدم الصفات) أى قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساوت) تلك الصفات (الذات) فى القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف (و) كنفى المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم (والا فهو) أى علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفي (المتكلمين) وجود (المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا فتشارك الله) فى أنها ليست متحيزة ولا حالة فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا أو كون

(قوله واذا يلزمهم) أي ان استدل على نفى الاولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشئ الخ عطف الشرطية على الشرطية

(قوله واذا يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع فى قوله مع انه لزمه لانه فى قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه لزمه نفى الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز أن يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المعنى أيضاً

(قوله اذ ليس يلزم من تجويز الخ) فان قلت ان سلم عدم أولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال ماسبق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لقاطع أولى بالعدم

للمكن واجبا (وضعفه) أى ضعف ما حكموا به من التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاحاجة بنا الى اظهاره ألا ترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها * المقدمة (الثالثة) أنهم اذا أرادوا اثبات صفة الله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و) اذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة (فى الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والا يلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب أن ينفي عنه (وهو) أى الكمال في الافعال هو (الحسن و) النقصان فى الافعال هو (القبح و) يعتبر أيضاً (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) فى (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان (لو قبلها) أى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ألا ترى أن ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختاراً مانع من اتصافه به لان فعله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) أنه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها) أى للذات لا نعتا بها فى نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز أن يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات ﴿المقصد السابع﴾

(عبد الحكيم)

(قوله ألا ترى الخ) فيه بحث لان القائلين بأن الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة بل في صفة هي أخص صفات النفس كالقدم والتجرد فالتنوير المذكور لامعنى له والصواب أن يقال الاشتراك فى صفة انما يستلزم المساواة اذا كانت من أخص الصفات وهو ممنوع

(قوله موقوف على أنه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا ايجاد العالم كمال له وليس حاصلا له في الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته) قريبة كانت أو بعيدة (أو نقلي بجميعها) كذلك (أو مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلي) المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلا (والثاني) وهو الدليل النقلي المحض (لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه) حتي يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو أن ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد اثباته بالنقل دار أو تسلسل (والثالث) يعني المركب منهما (هو الذى نسميه بالنقلي) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق (ثم) إنه قد يقسم الدليل الى ثلاثة أقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها

(قوله الدليل اما عقلي الخ) هذا التقسيم اذا أريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا أريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي كذا فى شرح المقاصد والاظهر أن يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر فى أحواله

(قوله لايتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادئ الرأى

[قوله فانحصر الدليل) أى بعد التأمل

[قوله ثم انه النخ) أشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الي الدليل الى أنه معطوف على قوله الدليل اما عقلي لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفا على قوله والثالث هو الذى نسميه بالنقلي لانه حينئذ تكون هذه الاقسام المذكورة أقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ماوقع فى كلام البعض

[قوله تارك المأمور به عاص) أى تارك ماثبت بالامر المطلق أعني الواجب ينسب اليه العصيان ويطلق عليه عاص شرعا لقوله تعالى أفعصيت أمري وما قيل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعياً استحقاق العقاب فوهم لانه لايدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل في الكبري

(قوله تارك للمأمور به عاص) أي أمراً مطلقاً وانما قيدنا بهذا لان المندوب مأمور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص

من النقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس أن يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقلي والنقلي فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام * أحدها ما يمكن) عند العقل أي مالا يمتنع (عقلا اثباته ولا نفيه) حتي لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس مما استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع

[قوله هذا تارك المأمور به] فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل

[قوله فلا بأس الخ] أشار به الى أن الاولى عدم التسمية اذ لا فائدة في افراد هذا القسم

(قوله أي مالا يمتنع الخ] لما كان المتبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل اثباته ونفيه أن يجوز العقل اثباته ونفيه وذلك علم بالامكان الذاتي وليس امكانا ذهنياً فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لا يتعين أحدهما فسره الشارح بقوله أي لا يمتنع من حيث العقل أى لا يحكم العقل بامتناع اثباته ولا بامتناع نفيه

(قوله حتى لو خلى العقل] أى عن جميع العوارض الغريبة مقارنا مع طبعه أى حقيقته وترك مقارنا مع ماعنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات لانه لما لم يحكم بامتناع الاثبات لم يحكم بالنفي ولما لم يحكم بامتناع النفي لم يحكم بالاثبات

(قوله مثل وجود الخ) فان صحة النقل تتوقف على صدق الخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته باظهار للمعجزة في يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المعجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله يمن على من يشاء من عباده

(قوله هذا تارك المأمور به) انما أطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على أن المراد بالعقلي ههنا مايقابل النقلي فيندرج فيه الحسي

(قوله وكل تارك المأمور به عاص) قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقلياً فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو أمر أحد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الآمر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبالنظر الي الاول عند صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عند الشارح

وكونه عالما قادراً مختاراً (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا الرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن أيضاً اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت ﴿المقصد الثامن﴾ الدلائل النقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب أولا (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور

[قوله بامكان العالم) على ماهو طريقة المحققين من أن العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود لابد له من فاعل واجب الوجود قطعاً للتسلسل دون الحدوث على ماهو طريقة جمهور المتكلمين

(قوله ثم يثبت كونه عالما الخ) اكتفى ههنا على كونه عالما مع انه لابد من اثبات كونه قادرا مختارا اما للاحالة على ما ذكر سابقا فحينئذ لابد من اثبات قدرته وارادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما للاشارة الى أن التحقيق أن ثبوت الارسال لايتوقف الا على وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بايجابه تعالى وعندي أن الحق ما أفاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع بالنبوة فقط فان الجهال في زمن النبي كانوا يصدقونه في دعوي النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالما قادرا مختارا نعم أن ثبوت النبوة في نفس الامر متوقف على ذلك وأما العلم فكلا

قوله وكل تارك المأمور به عاص مقدمة شرعية لاعقلية من المعني الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه لغا الحمل اذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك للمأمور به اللهم الا أن يفرق بين ترك للمأمور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما

(قوله غير متوقفة على حدوث العالم) فيه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتي يثبت كونه تعالي مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا أن يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى أنه مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث

الاشاعرة (لتوقفه) أى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) أي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) أى وعلي العلم بأن تلك المعانى مرادة منه (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتي يعرف مدلولات هيئات المفردات (وأصولها) أي أصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التى يروبها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرأ القيس قد خطئ فى مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعنى رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان)

(قوله لتوقفه الخ) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلابد من العلم بها

(قوله على العلم بالوضع) أى الوضع الحقيقى بقرينة قوله وعلى عدم التجوز يعنى يتوقف على العلم بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل النقلى للمعاني المفهومة منها وانما خص البيان بالالفاظ الحقيقية لانها الاصل فى الافادة والمجازية متفرعة عليها

(قوله جواهر الالفاظ) أى مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة بل فى أى صورة كانت

(قوله وأصولها) أى مايبتني عليها هذه العلوم الثلاثة وهى الشواهد التى يبتنى اللغة والنحو والصرف عليها

(قوله لان مرجعها) أى ما يؤل اليه تلك الاصول ومحلها

(قوله قد خطئ) بصيغة المجهول من التخطئة وفي بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ

(قوله وفروعها) أى ما يقاس على تلك الشواهد مما لايستعمل فى العلوم والمحاورات

(قوله تثبت بالاقيسة) أى الاقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف أعني الاشتراك في الجوهر والهيئة التركيبية والافرادية وليس المراد من أصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة المنطقية لانه على هذا التقدير لاتكون ظنية الفروع الا بظنية تلك الاصول التى هي كبراها فلا يصح قوله وكلاهما ظنيان

(قوله لتوقفه على العلم بالوضع) لايخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لايتم بدون العلم بالوضع أما فى الحقائق فظاهر وأما في المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك أن تقول المراد من الوضع أعم من الشخصي والنوعى

(قوله وأصولها) يعنى بالاصول ماوقع عليه التنصيص

(قوله وفروعها تثبت بالاقيسة) ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر وأما ثبوتها للغة

بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقي الذى تبادر الى أذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ماتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه (والكل) أى كل واحد من النقل واخوانه (لجوازه) فى الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن) واعلم أن بعضهم أسقط الاضمار بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه فى التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرين) أعنى العلم بالوضع

(قوله بناء على دخوله الخ) ونظر المصنف ادق لان الاضمار أعم مطلقاً من المجاز بالنقصان لانه يعتبر فيه تغيير الاعراب بسبب الحذف نحو واسئل القرية بخلاف الاضمار نحو أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت أي فضرب فانفجرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثله شيء لانه لايفيد تغير المعنى فلادخل له في عدم الارادة

فلان ماذكر فى اللغة من بيان أن جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بنى آدم يتضمن دعوى انه متى أريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم فهذه قاعدة واصل يثبت بها الفروع وهى حكم الرجل فى الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام فى التصرفات الواقعة فى الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لاالفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبراها

(قوله وعدم المجاز) يشير الى أن الكلام فى الادلة التي ألفاظها حقائق ولك أن تقول لادليل الا وبعض ألفاظه حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولا أقسم ولئلا يعلم فكأنه أدرجها فى المجاز على رأى البعض

(قوله بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان) لايخفى أن بعض الاضمارات يمكن أن يدخل فيها نحو قوله تعالى واسأل القرية دون بعض كقوله عزوجل فارسلون يوسف فاتنظ لنظ الصدد .

والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل النقلى قطعا) بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معني آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يحمل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى (اذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى (ابطال للأصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل الذى تتوقف صحته

(قوله والعلم بالارادة) أى بكونه مرادا بالنسبة الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة

(قوله لابد من العلم الخ) أى لابد في افادته اليقين بأنه مراد للتكلم من عدم للمعارض فلا يرد انه بعد تعيين كونه مرادا لايمكن تأويله والا لم يكن مرادا فلا يكون له معارض عقلى للزوم كذب الشارع لان المراد بعدم العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لابد فى كونه مرادا للمتكلم من العلم بعدم المعارض العقلى

(قوله اذ لو وجد الخ) لايخفي أن الكلام يتم بدون هذا البيان بأن يقال لابد من العلم بعدم المعارض والا تساقطا لامتناع الترجيح بلا مرجح الا أنه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو انه يقدم العقلى القطعي على النقلى عند التعارض

(قوله لقدم على الدليل النقلى قطعاً بان يؤول النقلى الخ) فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل النقلى عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لايصح لان الكلام بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلى وجريانه بعدهما وسيحقق الشارح فيما سيأتى عدم الجريان حيث قال وأما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف في الكلام بضرب مامع ثبوت الامرين أعنى العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيل أو الكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لافادة للمعانى الأخر وانتقال الذهن منها اليها وحينئذ فلا اتجاه أيضا لما يقال من انه اذا تعين المراد بأى وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلى وحصل العلم بعدمه وأنت خبير بان المختار عند الشارح كما حققه في شرح للمفتاح ان اللفظ فى الكناية ليس بمستعمل فى للمعنى الاصلى ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز

عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الاصل بالفرع (وفيه) أى في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) أيضاً اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا أدى اثبات الشئ) وتصحيحه (الى ابطاله) وافساده (كان مناقضا لنفسه) أى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها (فكان باطلا) ومحالا اذ لو أمكن لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لايقال جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المال لان وجود المعارض العقلي اذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الوجه الذى كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية (وهو) أى عدم الوجدان (لايفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه (فقد تحقق أن دلالتها) أى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذي

(حسن جلبي)

في الهيئة التركيبية كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لااحتمال لها قطعاً

(قوله فقد ثبت انه لابد الخ) قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لايقال جاز أن يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلايلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لايضر المال لان وجود المعارض العقلي اذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وأيضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لايبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية الى ههنا كلام ذلك البعض من النسخ

هو الموقوف عليه (في القوة) والثانية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أى الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) أى في الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (أو متواترة) نقلت الينا تواتراً (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما) من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي نرادمنها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه (نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه) أي كونها مفيدة لليقين (مبنى على أنه هل يحصل بمجردها) أى بمجرد الدلائل

(عبد الحكيم)

(قوله بقرائن مشاهدة) كالحاضرين في صحبة النبي صلى الله عليه وسلم

(قوله أو متواترة) كالغائبين عنها في مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم

(قوله الى مثل هذه الالفاظ) أي الالفاظ التي علم قطعا استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث جواهرها وهيئاتها

(قوله قرائن مشاهدة أو منقولة تواترا) تدل على نفى تلك الاحتمالات

(قوله تحقق العلم بالوضع) أى بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وارادتها منها بالنظر اليها لاارادتها بالنسبة الى المتكلم

(قوله فانه اذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملا فيه قطعاً

(قوله وكان مرادا له) أى تعين كونه مرادا للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة أو المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعياً أى مستفاداً من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مرادا له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالا لاارشادا

(قوله لانه مبنى على انه هل الخ) أى مبنى على جواب هذا الاستفهام فان كان حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل النقلية وصدق قائلها من غير مدخلية القرينة في ذلك كانت مفيدة لليقين في

النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلي و) انه (هل للقرينة) التى تشاهد أو تنقل تواترا (مدخل في ذلك) أى الجزم بعدم المعارض العقلي (وهما) أى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه) أى النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت ان كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه ذلك فى الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن

العقليات أيضا للاشتراك في العلة وان كان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة اليقين فى العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض أن هذا الفرق نظري لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فان كان مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما والا فلا وحاصل الجواب بيان ذلك الفرق بأن المراد بالشرعيات مالا يدرك بدونه فاذا ورد الدليل النقلي فيما هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفى تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم قطعا وحصل الجزم بعدم المعارض اذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق الى اثباته ونفيه فاذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعاً ان الآخر منتف والا لزم كذبه بخلاف الدليل النقلي الوارد فيما هو عقلي أى ما يكون للعقل طريق الى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من الممتنعات فالقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا تفيد الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم لاحتمال أن يعتمد المتكلم فى عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن فالحاصل انه اذا كان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد فى العقليات قرينة كذلك اذ من جملة القرائن الدالة على عدم الارادة كونه من الممتنعات وهو يحتمل فى العقليات كلها فان قيل المفروض ان القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جملتها المجاز فاذا انتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقى مرادا للمتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلي والا لزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت أن المراد انها تدل على انتفاء تلك الامور بالنظر الى نفس الالفاظ بأن ليس فى اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور وهو لا يقتضى انتفاء التجوز مطلقا لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة كالامتناع فيما نحن فيه

(قوله وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات) فان قلت مقتضى هذا الكلام أن بعض العقليات التى يثبت امكانها بالقاطع العقلي يفيد النقل فيها القطع فما الفرق فيها حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات وأيضاً لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات

يكون من الممتنعات فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان أحكام البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر أصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بأنه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية فى المسائل العقلية ثم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد وأخري لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية

﴿الموقف الثاني فى الامور العامة﴾

(أى ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التى هي الواجب والجوهر والعرض) فاما أن

(قوله ربما لم يحصل الخ) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائم شارة الى كفايته فيما نحن بصدده ويجوز أن تكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين

(قوله لاتعارض فى نفس الامر) والا لزم تحقق النقيضين فى نفس الامر وانما قيد بذلك لانها ـ تعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البديهي بالوهمي

(قوله وقد جزم الخ) وذلك لان احتمال أن يكون للقرينة مدخل فى الجزم المذكور كاف فى

كنة قطعاً اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف ماورد به النقل فتأول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت كانها بالدليل العقلي اليقيني بقي ههنا بحث مشهور وهو أن المبنى لعدم المعارض العقلي فى الشرعيات صدق الل وهو قائم فى العقليات أيضاً وما لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لايلزم أن يكون من الممتنعات ,از امكانه الخالي من العقل فينبغى أن يحمل كل ماعلم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه طال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقلي أيضاً يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يفيد ماذكره الشارح مخلص الا بان يقال مراده ان النظر فى الادلة أنفسها والقرائن فى الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض ل افادته الارادة من القائل الصادق جزما وفى العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان ه الارادة محل له لا انه بعدما علم مراد الشارع يقينا فى العقلى والنقلى يحصل الجزم بعدم المعارض فى ، دون الاول فانه غير مسلم

يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده

عدم افادة اليقين فى العقليات ولا يتوقف على الجزم به ثبوتا تم مايتعلق بانتوقف الاول بعون الله وحسن توفيقه

(قوله كالوجود) أي المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك فانمن أحكامه انه مشترك معنوى فلا يرد انه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراكه احترازا عن مذهب الاشعري والا يحتاج الي الاعتذار بأنه مما تفرد به الاشعرى فلم يعتد به

(قوله فان كل موجود الخ) يريد أن شمول الوحدة للثلاثة لايتوقف على وجود الواحدالحقيقى من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا القدر يكفينا في شمولها للثلاثة وبما حررنا لك اندفع أن شمول الوحدة للثلاثة لايتوقف على وجودها فى كل موجود اذ يكفي في ذلك تحققها فى الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وأن شمول الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثانى فلأن شمولها الفرضي للثلاثة لاينافى اختصاصها بالاثنين فى نفس الامر

(قوله وكالماهية والتشخص عند القائل الخ) أى الماهية والتشخص المبحوثان فى الامور العامة ليسا الا مايغاير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وان التشخص جزء

(قوله كالوجود) لايخفى أن كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطلق وانما لم يقيد كما قيد فى الماهية والتشخص لان نفيه مما تفرد به الاشعرى فلم يقيد به

(قوله فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما) فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم فرضى وتلخيصه ان قوله وان كان كثيراً معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض فى مثله والتقدير ان لم يكن كثيراً له وحدة ماوبالجملة قولك أكرمك وان أهنتني تعميم اكرامك لايحقق اهانته فلا محذور واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لايحتاج اليه فى بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفى تحققها فى بعض من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لايختص بقسم من أقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه فى حواشى التجريد

(قوله وكالماهية والتشخص عند القائل الخ) قيل عليه ان تشخص البارى تعالي سواء كان عين ماهيته تعالي أو غيره فهو ثابت له تعالي فيكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا الكلام فى الماهية سواء كانت عين وجوده أولا وقد يقرر الاعتراض بعبارة أخرى وهي ان القائل بانماهية الواجب تعالي

وتشخص مغاير لماهيته أو يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض

من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فلا يكونان من الامور الشاملة للثلاثة الا عند القائل بالتغاير فاندفع البحث المشهور من ان الماهية والتشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخصه عين ماهيته أو غيرها وأما ماقيل في الجواب من أن الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذاقيل الماهية تدل على الكلية التزاما وهي منتفية في الواجب فليس بشئ لان ذلك في الماهية بمعنى مابه يجاب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى مابه الشئ هو هو المبحوث عنه في الامور العامة كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته

(قوله والكثرة والمعلولية) فان الواجب أعني ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الاجزاء ولا من حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة في الواجب وكذا الحال في المعلولية فان المعلول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المقتضية له فتدبر فانه زل فيه الاقدام

عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لايقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن أن يؤيد الاعتراض بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب ان الماهية تطلق غالباً على الحقيقة الكلية ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتشخص عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه مايصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وما ذكر في حواشي التجريد مبني على ارادة الحقيقة من الماهية والحق ان الفرق بين الوجود والتشخص في كون الاول من الشاملة للثلاثة ولو قيل بكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثاني الا على تقدير المغايرة خفي وسيرد عليك مايفيدك بصيرة في المقام

(قوله وتشخص مغاير لماهيته) لكنه غير داخل في هويته اذ لاقائل بالتركيب فلا ينافي نفي الكثرة

(قوله والكثرة) أي بحسب الاجزاء أو الجزئيات وأما كثرة الصفات على القول بها فلامعنى لعدها كثرة في الذات نفسها ثم الحق ان الكثرة في جميع افراد الجوهر والعرض مبني على انه لايوجد منهما فرد بسيط ذهنا وخارجا ولو أريد بالشمول بمجرد وجود الوحدة لاالوجود في كل فرد لم يحتج الى ذلك البناء

(قوله والمعلولية) فان قلت عد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لايستقيم على أصل المتكلمين لان وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في الواجب تعالى بمعنى ان وجوده من المنة قلت بعد تسليم ان ليس المراد المعلولية للغير لاتعقل المعلولية في الواجب قطعاً لان علة الاحتياج

فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها هينا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها

(قوله فعلى هذا الخ) بيان للواقع واعتراض على المصنف بأنه يلزم أن يكون البحث عنها استطراديا عنده وهو لايناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلة فيه

(قوله لايكون العدم الخ) اذ لايوجدان فى شئ منهما فضلا عن الشمول أما فى الواجب فظاهر وأما فى الجوهر والعرض فلانهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتحيز بالذات وعن الحادث القائم بالمتحيز بالذات على ماسيجيء وما قيل من أن الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فلا يكون الوجود معتبرا فيهما بالفعل فيشملهما العدم ففيه انه من مصطلحات الفلاسفة على انه نص الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر في العرض عندهم والتعميم في الجوهر لادخال صور الجواهر لا لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن الي الجوهر والعرض كما سيجيء

(قوله والقدم) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فانه مختص بالواجب لايوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما

(قوله المفهومات] أى الواجب والممتنع والممكن

الي العلة اما الحدوث أو الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود الذى هو ممكن بالنظر الى نفسه لانفس ذاته الذي هو الواجب وسيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث فى هذا الموقف فبناء الجواب الثانى عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل

(قوله فعلى هذا لايكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة) قد يمنع ذلك فى العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين أعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت فى موضوع ويؤيد ذلك ان المصنف عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وأنت خبير بأن الشئ اذا سلم اتصافه بالجوهرية أو العرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من أقسام الموجود الخارجي بناء على ماهو الحق من وجوب كون القسم أخص من المقسم مطلقاً بل قسمة ماهو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعاً اذ ليس يتحقق فى موجود خارجى أصلا فضلا عن أن يوجد فى أكثر من قسم منه وأما القدم فان أريد به القدم الذاتى فظاهر انه ليس من الامور العامة وان أريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبنى على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لوعدت منها وأريد بهما هينا مالايقوم بنفسها كما ينبئ عنه حصرهم أقسام الموجود فى الثلاثة سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور

[قوله مايتناول المفهومات بأسرها) وهذا هو المناسب بمعني العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف

اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لما جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلناهذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد أوردنا كلا من ذلك) أي مما يختص بواحد منها (في بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) أي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها ﴿المقدمة في قسمة المعلومات﴾

(قوله كالامكان العام) والبحث عنه عبارة عن حمل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في افراده من الامكان الخاص والوجوب والامتناع فيكون البحث عنها بحثا عنه فاندفع انه لا بحث في الامور العامة عن الامكان العام

(قوله ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشئ منهما غرض علمي كالانسان واللاانسان أو يتعلق بأحدهما دون الآخر كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي به أن يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا وانما صرح باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع الكلام ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم الاول من هذا التعريف دفعا لتوهم أن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كاف في عدهما من الامور العامة

(قوله كالوجود والعدم) لا خفاء في أنه اما أن يتعلق بالعدم غرض علمي فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطراديا أو لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحا

(قوله اذ قد أوردنا الخ) أي قصدنا ايراده ويجوز أن يكون تصنيف مبحث الامور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك

(قوله فلم يبق) أي في الارادة

[قوله يجب الخ] أي المراد بالمقدمة مايتوقف عليه المباحث الآتية

قوله في قسمة المعلومات) الظاهر في تقاسيم المعلوم اذ التعدد في التقسيم لا في المقسم ولعله للتنبيه على انه قسمة حاصرة لجميع أنواع المعلوم وأصنافها وأشخاصها بحيث لا يشذ شئ منها عن هذه الاقسام ولك أن تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كتثنيتها باعتبارها في قوله تعالى فكان قاب قوسين أي قابي قوس على ما في الصحاح

(قوله ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز عد كل من الاعراض الغريبة الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لا مخرج من النقيضين

(قوله في قسمة المعلومات) قيل المقسم مفهوم المعلوم فالاولى أن يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلت

الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك أنه (اما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا وعلى التقديرين اما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا فهذه أربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم * الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) أيضاً بينهما (وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم) أى ما من شأنه أن يعلم (اما أن لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لأنهم لا يقولون بالوجود الذهني (أو يكون والاول) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية * الاحتمال (الثاني

(قوله الى معروضات الامور العامة) قيد بذلك لان له تقسيمات أخر كالتقسيم الى تصوري وتصديقي والى بديهي وكسبي والى بسيط ومركب والى غير ذلك

[قوله أى ما من شأنه أن يعلم) فسر بذلك للتنبيه على أن المعلومية بالفعل ليست بمعتبرة في الموجود والمعدوم حتي لو فرض عدم تعلق العلم كان موجودا والمعدوم معدوما لالانه يلزم خروج مالا يتعلق به العلم بالفعل عن القسمين على ماوهم لانه يرد عليه أن المعلوم أعم مما يكون معلوما للقوى العالية أو القاصرة ومما لايكون بالكنه أو بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات

(قوله يتبعها الخ) باعتبار قسمة القسم الاول الى قسمين أو القسم الثاني أو كليهما

المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لافي القسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لايتأتي في قول الشارح وأما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لايقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى تلبس أى القسمة الي المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يأبى عنه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لاتقسيم الكلي الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم ولك أن تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم أنواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة أقسام الاقسام

(قوله أى ما من شأنه أن يعلم) قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شئ معلوم لله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ماسيأتي فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وأنت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لايتبادر اليه الافهام وأيضا قد تمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شئ من شأنه أن يعلم له تعالى ولك أن تقول لااحتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شئ معلوم لنا بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلومية بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لايكفي في التقسيم المعلومية حال التوجه تأمل

(قوله يتبعها ثلاثيتان ورباعية) وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما بجعل أحد قسمي التقسيم الاول الثنائي قسمين أو بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر

المعدوم ليس بثابت والواسطة) أمر (حق) أى ثابت (وقال به القاضي) الباقلاني قولا مستمراً (وامام الحرمين منا) أي من الاشاعرة (أولا) فانه رجع عن ذلك آخراً وقال به بعض المعتزلة أيضاً (فالمعلوم) على رأيهم (امالا تحقق له) أصلا (وهو المعدوم أوله تحقق اما باعتبار ذاته) أي لا بتبعية الغير (وهو الموجود أو باعتبار غيره أي) له تحقق (تبعا له وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات) وهي الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة أو معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعا

(قوله فانه رجع الخ) النزاع في ثبوت الحال وعدمه معنوى يعني هل في المفهومات ماهو موجود تبعاً أولا ولفظي في جعله قسما على حدة وادخاله في أحد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلا يرد انه اذا كان النزاع لفظياً لا معنى للرجوع الا أن يقال بأنه لم يتفطن الراجع لكونه لفظياً وهو بعيد جداً

(قوله اما لاتحقق له أصلا] أى لاأصالة ولا تبعا قدم العدمي على الوجودي لكونه منقسما الى القسمين

(قوله أي له تحقق تبعاً) معنى التحقق الاصلى أن يكون التحقق حاصلا للشئ في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتبعي أن لايكون حاصلا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقض بالاعراض لان لها تحققا في أنفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين

(قوله وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعا لغيره ولا خفاء في أن التعريفين متلازمان

(قوله صفة لموجود) سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة أو معه فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال

(قوله وهي الامور القائمة بأنفسها) فالمراد بالصفة مايكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فتدخل الاجناس والفصول في الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها

(قوله صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة به أو معه فاندرج في التعريف نفس الوجود على القول بانه حال

(قوله وهي الامور القائمة بأنفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعي ظاهراً تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به في تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية في التحيز الا عند أبي يعقوب الشحام وأبي عبد الله البصري من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتي فالتفسير الصحيح للذات مالو قام قام بنفسه والصفة مالو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية في التحيز قيام الاعراض لا مطلقه فان القائم بنفسه مطلقا وهو المستغنى عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الي ذلك المحل فلا محذور

لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (لموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لاموجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومة لا أحوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب

(قوله لان صفة المعدوم الخ) أى الصفة المختصة بالمعدوم فلا ترد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقوله ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك أن يكون القيد الاول مغنياً عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال أنها لا موجودة ولا معدومة قائمة بموجود ويجاب بأن ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج

(قوله فانها متحققة باعتبار ذواتها) وان كانت تابعة لمحالها في التحيز

(قوله واعترض الخ) مبنى الاعتراض حمل اللام فى قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر وحاصل الجواب حمله على مجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصوله للمعدوم أيضاً الا أنه لايسمى حالا الا عند حصوله للموجود ليكون له تحقق تبعي فى الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست بأحوال الا اذا خرج تلك المعدومات فحينئذ تكون أحوالا

(قوله وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة) أى صفة المعدوم دائماً معدومة فلا ينافى ماسيجوزه من كون الحال صفة المعدوم فى الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال فى المعدوم فى الجملة فلم لايجوز قيام ماليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائما أجيب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق تبعي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور أعنى لموجود اذ يغنى عنه قوله ولامعدومة قلت لانسلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر فى مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة أيضاً مع ان الذوات تخرج بقوله لاموجودة ولا معدومة كما صرح به وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور فى التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لاالاحتراز والا لكان ذكر الحيوان فى تعريف الانسان مستدركا غاية ما فى الباب انها بعد ما ذكر لتحقيق الماهية قد يخرج أشياء يخرج بدونها أيضاً فيسند اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ أن يقال فقولنا صفة يخرج الذوات ولموجود صفة المعدوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعدوم يشعر بان الغرض الاصلي من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعدوم وان كانت معدومة الا ان صفة ماليس بموجود ولا معدوم لايظهر خروجها عند غير القائل بحاليتها الا بالقيد المذكور

(قوله والجواب ان المراد الخ) قيل الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لايصدق تعريف الحال

أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له فى الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من أصله * الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له فى نفسه) أصلا (وهو المنفى) المساوى للممتنع (أو له تحقق) فى نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا (وأيضاً فاما أن لا كون له فى الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان أو ممتنعا (أو له كون) فيها (وهو الموجود والمنفي) عندهم (أخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه)

(قوله فى نفسه أصلا) أى فى حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لان المنفى له تحقق اعتبارى بطريق التشبيه والتنظير على ما سيجيء نقلا عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل أى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل منه صورة هى له فى نفسه فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه أو التمثيل الى آخره.

(قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) ان أريد بالممتنع أعم من أن يكون امتناعه باعتبار نفسه أو باعتبار التركيب كان المنفى مساويا للممتنع لشموله المركبات الخيالية أعنى ما تكون اجزاؤه ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ماقالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط وان أريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفى أعم منه وكلا الاطلاقين واقع في كلامهم كما لايخفى على المتتبع فافهم فانه مما تحير فيه الافهام

(قوله بوجه ما) سواء كان كونا أو ثبوتا

(قوله لا كون له) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق أعم منه

على الجوهرية مثلا قلنا الظاهر انهم لايقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما فى العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده ام هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالحالية فى جلس لاوجود لشيء من افراده في الخارج فتأمل

(قوله بثبوت المعدوم) فانه لايقول باتصاف المعدوم بشيء اذ الموصوفية تقتضى نوع ثبوت للموصوف عنده

(قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) فيه بحث لان الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتى فلا معنى لجعل المنفى مساويا للممتنع الا أن يراد بالممتنع أيضاً مالا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لانقل عليه في كلامهم

أي من المعدوم (وأنت تعلم أن نقيض الاخص) مطلقا (أعم) مطلقا (من نقيض الاعم فيكون الثابت) الذى هو نقيض المنفي (أعم من الموجود) الذى هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) أى لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لايطلق على المنفي وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) أيضاً (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتي الاحوال (فيقول الكائن في الاعيان اما) أن يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان (أيضاً قسما من الثابت) كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) أى غير الكائن فى الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (في نفسه فثابت والا فمنفي) فالاقسام أربعة فظهر أن الثابت الذى يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أموراً ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفى أى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى

(قوله واما المعدوم مطلقاً) الخارج عن القسمة الثانية

(قوله بأن قسم الثابت الخ) بناء على ان المقسم معتبر في الاقسام

(قوله حقيقة) وان جعل قسما منه ظاهرا حيث قسم الثابت الى الموجود والمعدوم من غير تقييده بالممكن

(قوله فيقول الكائن الخ) أي يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم الى الكائن وغير الكائن الخ فيقسم كلا منهما الي قسمين فلا يرد أن هذا ليس تقسيما للمعلوم

(قوله الكائن فى الاعيان اما بالاستقلال الخ) فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب أن يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فهو فى قوة قولنا المعلوم اما كائن أو غير كائن والكائن كذا وكذا الخ وانما لم يصرح به اعتماداً على السياق

يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضاً (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (اما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم واما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة) أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز من غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي

(قوله ما يمكن أن يعلم) لا يكون تعلق العلم به ممتنعاً وقد عرفت فائدة هذا التعميم في قوله ما من شأنه أن يعلم

(قوله ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من أن المعلوم المطلق يمتنع علمه اذ لو علم لكان له تحقق ذهني وقد جعل قسما مما يمكن علمه فقد جعل قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع انه معلوم باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم وان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو يكون فردا للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه

(قوله ولابد الخ) لان المفروض ان له تحقق ما

(قوله مايمكن أن يعلم الخ) المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا مايمكن أن يعلم وقال ثمة في المعلوم

(قوله ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو) إن ثبت ان في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فعموم الغير ظاهر وان لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ماعداه من الانواع وأفرادها وأما امتيازه عن سائر افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط أو بمجموع الهوية والحقيقة اذ المراد بالحقيقة مايعم الهوية كما سيجئ عن قريب

(قوله فان الذهن لايدرك الا أمراً كلياً) فيه بحث لانه ان أريد بالذهن مايعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ماسيذكره من أن الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي او خص الذهن بالنفس وعمم الادراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي وان أراد بالنفس النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة أعني ادراك ماارتسم فيها أنفسها فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا أن ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها وأما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت بحيث لامانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها أيضاً على وجه كلي لكن لاينحصر الموجود في القسمين وكذا اذا خص الذهن بالنفس وبني الكلام على المذهب المزيف وهو أن مدرك الجزئيات هو الآلات لاالنفس بواسطتها اللهم الا أن يختار الاول ويقال حصر مدرك الذهن في الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي انضم هويته الى ماهيته في تحققه الادراكي أي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به

والا فهو الموجود الذهني) فان الذهن لا يدرك الا أمراً كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالي موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شئ واحد فى حد ذاته الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن

(قوله ورد ذلك الخ) يعني أن المستفاد من التقسيم المذكور أن كل موجود خارجي فهو ممتاز فى الحقيقة والهوية والموجود الذهني ممتاز بالحقيقة دون الهوية وكلا الحكمين باطلان

(قوله بل ذهنية) فان الموجود الذهني عندهم ما حصل فى القوي العالية أو فى القوى القاصرة في نفسها أو فى آلاتها على مايسوق اليه دلائل الوجود الذهني وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الا أمرا كليا

(قوله متغايرتين اعتبارا) فالمراد بقوله بهوية أعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات أو بالاعتبار

(قوله الا بحسب الماهية الكلية) قيل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية وتشخص عارض ذهني لانها صور شخصية حالة فى نفس شخصية فلها هوية شخصية يمتاز بها أيضا فلا يستقيم الحصر أجيب بأن الهوية انما تطلق على التشخص الخارجي سواء حصل فى المشاعر أيضا أم لا ولو سلم عمومها فى حد ذاتها فمرادنا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل

(قوله ورد بان الواجب تعالى الخ) وكذا التعينات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخصات تغاير حقائقها كما يشار اليه فى بحث التعين

(قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس) الكلام فى تحققها الحسي لاالخارجي اذ لاشبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه فى تحققه الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية أيضاً موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود فى الخارج عن المشاعر أى القوي الدراكة فلا اشكال

(قوله الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة الخ) اكتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها فى صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بانه تعسف

بصدده وبأن المدرك بالحواس لا يحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص

(قوله وبأن المدرك بالحواس الخ) يعني أن المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم فالمنفي بقوله والا الانحياز بهما في ذلك التحقق وهو أعم من أن لا يكون الانحياز بالهوية أصلا كما في الكليات أو يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت منحازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحسي بل في التحقق الخارجي وأما انحيازها بالهويات المنضمة اليها باعتبار ارتسامها في حواس جزئية فهو انحياز للصور العلمية وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية انما الموجود الذهني هي المعلومات أعنى تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالمحال وتفصيله أن ههنا معلوما هو موجود ذهني وعلما هو موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار فالمعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم وموجود ذهني وباعتبار قيامه به علم وموجود خارجي فتدبر فانه قد زل فيه أقدام الناظرين

(قوله بماهية وهوية تنضم اليها الخ) اشارة الى أن التشخص منضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في فرد والا يعلل تشخصها بموادها وأعراض تكتنف بها وما قيل ان التعين أمر انتزاعي فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبائع في الخارج وان أريد بالانضمام أعم من التحقيقي والانتزاعي يشمل المذهبين

(قوله بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية الخ) ليس المراد أن الموجود في الخارج منحاز بماهية وهوية تنضم اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يحاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء حصول هوياتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المجموع في الحس ولك أن تكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم في المخيلات الصرفة كربيع مجنح بمربعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط قلت لا شخصية ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الا كليا وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها منحازة بماهية وهوية تنضم اليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن أيضا أم لا والا فالماهية الكلية الذهنية أيضا منحازة بماهية وهوية على انه قد يدعى أن ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وان كان محل نظر

الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً وكل ذلك تعسف والاظهر أن يقال الموجود اما أن يكون وجوده أصلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والعيني أولا وهو الموجود الذهني والظلي (والموجود في الخارج اما أن لا يقبل العدم لذاته

(قوله والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لابد من التأمل الصادق حتى لاتلتبس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخلاصة الفرق أن ماله تحقق في الجملة ان انحاز بالحقيقة الجزئية أو الكلية والتشخص العارض له في هذا التحقق فهو الموجود الخارجي وأن انحاز بالحقيقة فقط أى من غير انضمام التشخص اليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني سواء كان منحازا بالحقيقة فقط أو بالحقيقة والهوية معا لكنه في غير هذا التحقق

(قوله تعسف) لا تعسف فيه الا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وأنت خبير بأنهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ماهو أبعد من هذا

(قوله أصيلا) أى ذا أصل وعرق

(قوله يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتب في الذهن أو في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التى تترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أى التي يطلب كل أحد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم اتصافه بها لكل أحد كالاحراق والاشتمال والطبخ من النار فلا يرد أن الموجود الذهني أيضا له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لاعدم ترتب الآثار المختصة مطلقا كما يشير اليه الشارح في بحث الوجود الذهني ولا حاجة الي التزام ان الآثار الذهنية مشتركة في الموجودات الذهنية ولا الى أن المراد كونه فاعلا لتلك الآثار فان كل ذلك دعوي لاطريق الي اثباتها

(قوله والظلي) تشبيها له بالظل في كونه تابعا للآخر

(قوله فان الحقيقة تطلق على مايتناول الجزئيات) فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التى حكم عليها بانحياز الموجود بها هي الكلية قلت لانسلم ذلك اذ لاضرورة في أصل التقسيم داعية الى تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقق مامنحاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان انحاز بما يصدق عليه الهوية أيضا فخارجي والا فذهني وأما ماذكره الشارح أولا من أن الموجود الذهني لايمتازعن غيره الا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة فتأمل

(قوله وكل ذلك تعسف) ألايرى الي ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تأمل

وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (اما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض أولا) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أعم من المادة) لصدق

(قوله لذاته) قيد للنفي لا للمنفي أعني قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود فان عدم قبوله العدم لغيره أعني العلة

(قوله أو يقبله) أي العدم أو العدم لذاته رعاية للموافقة اذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وان كان بمعنى الاتصاف لغيره

(قوله اذ لا ممكن بالغير) أي بسبب الغير والا لكان في ذاته واجبا أو ممتنعاً فيلزم الانقلاب وأما الممكن بالقياس الى الغير فمتحقق كالواجب تعالى فانه ممكن بالقياس الى ماسواه اذ لا يقتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه

(قوله يقوم) أي يكون له مدخل في قوامه ووجوده

(قوله لا يكون موضوعا) أي مقوما بل متقوما

(قوله فان المادة الخ) لما تبين في محله ان الصورة شريكة علة وجود الهيولي والهيولي يحتاج اليها في تشخصها لا في وجودها على ماقالوا تصورت فوجدت ووجدت فتصورت أي تصورت الهيولي بصورة ما فوجدت في الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فانه مما خفي على بعض الناظرين

(قوله ليس احترازاً عن شيء اذ لا ممكن بالغير) فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس منشأه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر في الحمل على الاحتراز فتأمل

(قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه) ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح أعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم ففيه بحث لان التقويم ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولي والصورة لا يوجد بدون الآخر فالاولى أن يقول أي في محل يقوم ماحل فيه وحده أي دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقيق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتأمل

المحل على الموضوع أيضاً (والحال أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضاً والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (وقال المتكلمون الموجود أى فى الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني اما أن لا يكون له أول أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله) أى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إما متحيز) بالذات (أوحال فى المتحيز) بالذات (أولامتحيز ولاحال فيه فالمتحيز) بالذات (هوالجوهر وتعنى به) أى بالمتحيز بالذات (المشار اليه) أي الذي يشار اليه (بالذات اشارة حسية بأنه هنا أوهناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على

[قوله والموضوع والمادة متباينان] لاعتبار التقوم فى نفسه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فما قيل انه انما يتم اذا لم يكن عرض حالا فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذا لم تكن فى نفسها متقومة كيف يتصور خلول العرض فيها

(قوله أى لايقف وجوده الخ) لم يقل لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم الى الذاتي والزماني والمتكلمون لايقولون بشئ منهما

(قوله أى الذى يشار اليه) يعنى أن المراد بالمشار اليه مايقبل الاشارة

(قوله فانه قابل الخ) أى في الوجود الخارجي قابل للاشارة بتبعية المحل وان كان قابلا فى الوجود العقلى بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار اليه مايشار اليه فى الوجود الخارجى فلا يرد أن العرض مشار اليه بالذات بالاشارة العقلية فالاحتراز عنه انما هو بقوله اشارة حسية لا بقوله بالذات ولا يحتاج الي ماقيل ان قوله بالذات متعلقة بقوله اشارة حسية فهو متأخر عنه وانما قدمه الشارح فى البيان رعاية لظاهر المتن فانه يأبي عنه عدم تقييد الشارح الاشارة بالحسية فى قوله فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية

(قوله لان المجردات على تقدير وجودها) اذ على تقدير عدمها تكون مشارا اليها بالذات فى الوجود

(قوله والموضوع والمادة متباينان) أي الموضوع لشئ والمادة لذلك الشئ متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة فى نفس الهيولي يجعلها موضوعاً أيضاً الا أن يقال الاعراض لاتحل فى الهيولي بالذات بل فى المجموع ومما ينبغى أن يعلم أن تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة اضافتها بالحلية الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا أطلقوا القول بان للمادة لابد أن تكون قديمة وأما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر

(قوله وقال المتكلمون الخ) لايخفى أن الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تتميم

تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية (والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه) أي فى المتحيز (أن يختص به بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع المتلون) فان الإشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فان الماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزاً ولا حالا فيه) أعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من أقسام الممكن الحادث (وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم

العقلى وأما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة فى الاحتراز الى اعتبار وجود المجردات لانه احتراز عن الواجب تعالى

(قوله أن يختص به) احتراز عن الماء السارى فى الورد فانه وان كان الاشارة اليهما واحدة لكن لا اختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما فى نفسه ولا وجود للورد بدون الماء الساري فيه

(قوله فلا يتجه عليه انه لا يتناول الخ) الاظهر أن يقال لا حلول للصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة به تعالى

(قوله لا يتناول حلول الخ) لعدم الاتحاد فى الاشارة اما فى العقلية فلامتناع اتحاد الشيئين فى الاشارة العقلية واما في الحسية فلامتناعها في الواجب وما قيل انه على تقدير قبوله الاشارة الحسية يتحد الاشارة اليهما فممنوع لجواز استلزام المحال المحال

(قوله وهو المسمى بالمجرد) أي الممكن الذى لا يكون متحيزاً ولا حالا فيه يسمى مجردا بالاتفاق وأما كونه حادثا أو قديما ذاتا أو صفة فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بأنه لو لم يكن قديما لزم أن يكون ماديا لان كل حادث مسبوق بمادته وجعله المتكلمون قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم

(قوله لم يثبت وجوده الخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية وما قيل انه انما يتم لو لم يجوز العقل قسما رابعاً فمدفوع بأن القسمة المذكورة في الحقيقة دائرة بين النفى والاثبات كأنه قيل الحادث اما متحيز بالذات أولا والثاني اما متحيز بالعرض أولا فكيف يتصور قسم رابع

لكلام المتكلمين اللهم الا أن يقال لما ذكر الاقسام الاولية لتقسيم المتكلمين أردفها بذكر الاقسام الاولية لتقسيم الحكماء ثم لما أراد أن يذكر أقسام الاقسام قدم طريقة الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهنى وابتناء طريق المتكلمين على نفيه ولان الاقسام في تقسيم الحكماء متحققة كلها عندهم وبعض الاقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود أشرف من حيث هو وجود والله أعلم

(قوله لم يثبت وجوده عندنا) فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لافي محل

نجد عليه دليلا لجاز أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكنا أو ممتنعا (فمنهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الاول أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متحيزاً ولا حالا في متحيز (ولا بد) من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في الباري من المشترك والمميز (وانه محال الثاني أن هذا) الوصف (أخص صفات الباري فان من سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الا به) أي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الحادث أو حدوث القديم وجواب الاول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي) كالوصف الذي نحن فيه (التركيب) في شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض ثبوتي كالوجود أو سلبي

(قوله لو وجد الخ) حاصله أن وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري اياه في كونه ذاتا مجردة فلا يرد النقض بصفاته تعالى

(قوله وانه محال) لانه يلزم تعدد الواجب أو امكانه أو امتناعه لان الجزء اما واجب في نفس الامر أو ممكن أو ممتنع فامتنع التركيب في الواجب مطلقاً نعم لو قيل ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الا امكان الواجب في الوجود الذهني لكنه خلاف التحقيق ولا يضر لان تلك ليست أجزاء في الحقيقة لعدم تقومه بها فلا ينافي الوجوب وما قيل من انه يجوز أن يكون امتيازه بأمر عدمي كما هو مذهبهم فدفوع بأن الاتصاف بذلك العدمي لايجوز أن يكون لكونه غير متحيز ولا حال فيه والالزم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزا فيحتاج الواجب في امتيازه الى الغير فلا يكون واجبا

(قوله أخص صفات الباري) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للحقيقي والاضافي فيؤل الى كونه خاصة حقيقية والمراد منه انه لاأخص منه فلا ينافي وجود المساوي

(قوله فيلزم حينئذ اما قدم الحادث الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لو كان القدم أو الحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين لم لا يجوز أن يكون من لوازم ما به الامتياز بينهما

والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ماليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور ألا يرى أن بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة

(قوله فيلزم التركيب) قيل لم لايجوزون أن يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعين

(قوله فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم الخ) يرد عليه أنه لايلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف في أواخر بحث العلم من الالهيات

كفى ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني أنا لا نسلم انه) أى هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (اما الوجود الذاتى واما كونه موجداً لكل ما عداه أو القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لان كونه أخص صفاته انما يتم اذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزاً ولا حالا فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

﴿المرصد الاول * فى الوجود والعدم وفيه مقاصد﴾

﴿المقصد الاول فى تعريفه﴾ أى تعريف الوجود (فقيل انه بديهى) تصوره فلا يجوز

(قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضى كون جميعها أخص الصفات فالترديد في المتن بالنظر الي أن كل واحد يكفى سندا للمنع واما صفاته تعالى وان كانت قديمة فهي ليست غير الذات ولو أريد بالقدم القدم الذاتي لم يتجه السؤال بالصفات أصلا

(قوله فاثباته بها دور) فيه انه لم يثبت كونه أخص صفات البارى بالمدعى بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالي فلا دور اللهم الا أن يقال ان دعوى وقوعه فى الجواب بمنزلة دعوي انه ليس فى الوجود مجرد ممكن وكأن في قوله لا يخلو اشارة الي أنه لايخلو عن ضعف

(قوله الاول في تعريفه) أي في ان له تعريفاً أولا والثاني اما لبداهته أولامتناع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولايرد ماقيل انه ليس فى هذا المقصد تعريف الوجود مقصودا بالذات لجعله عوانا مستنكرا

(قوله انا لانسلم انه أخص صفاته) وقوله فان من سأل عنه لايجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على أن المساواة لاتثبت الا اذا ثبت صحة الجواب ومجرد الجواب ليس بملزوم للصحة

(قوله اذ لايشاركه فيها غيره) والصفات ليست غيره على أن القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الي الغير مما لاشك فى اختصاصه به تعالى

(قوله لاتخلو عن مصادرة لان كونه أخص الخ) فيه بحث لان كونه أخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على أن لا موجود هناك حادث لايكون متحيزاً ولا حالا فى المتحيز لكن العلم لايتوقف على العلم بذلك حتي يلزم المصادرة اذ يمكن أن يستدل على تلك الاخصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول فى المآل

(قوله الاول فى تعريفه) أي هل له تعريف أم لا واذا كان له تعريف فما هو

حينئذ أن يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلابد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ماقيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ﴿ الاول ﴾ أنه جزء وجودى) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا (وجزء المتصور بالبديهة بديهي) اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا (وعلى التنزل)

(قوله كما هو الظاهر منها) بدليل ايراد الاعتراضات عليها والجواب عنها فان الايراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة

(قوله فان بداهة التصور الخ) دليل لدعوى مطوية يعني يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه لان بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزءا منها حتي يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهياً على ماتقرر من أن العلم بثبوت الذاتي للشئ بعد تصوره بالكنه والالتفات بديهي بل خارجة عنه فيجوز أن يكون ثبوتها له نظريا وهذا الوجه لمي وما قالوا من أن البديهي يجوز أن يكون الحكم ببداهته نظريا بناء على ان حصوله لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة عن حصوله أولا فاذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظرى فانه حاصل بالاكتساب والمشقة لاتقع الغفلة فى كيفية حصوله فقلما يكون الحكم بنظرية النظرى محتاجا الى النظر وجه انى له

(قوله الى الاذهان القاصرة) أي التي لاتقدر على تصور اطرافها على ماهو مناط الحكم

(قوله محتاجا الى ذلك التعريف) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الامر وان كان مغايرا له من حيث المفهوم والاضافة الي الجزء والكل لا باحتياج ذاتي مغاير لاحتياج الجزء حتي يرد المنع بأنا لانسلم ثبوت احتياج آخر للكل وتبعي حتى يرد انه لايستلزم نظرية الكل لان النظري مايحتاج الى النظر بالذات لا بالتبع

(قوله كما هو الظاهر منها) أى من العبارة لوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا فى مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر

(قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لاتستلزم بداهة العلم بنفسه ولا بأجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحى لا احترازى نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ماتقرر من أن ثبوت ذاتي شئ له لايعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول

أي تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي (فلا بد من الانتهاء الي دليل) أي طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) أي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي (ويكون وجوده) أي وجود ذلك الدليل (ضروريا دفعا للتسلسل) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر (وبه يتم الدليل) علي بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا أيضاً قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق علي غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا تقدح في المقصود

(قوله فلابد من الانتهاء الخ) أي لابد من اكتسابه بدليل ضروري أو الانتهاء اليه الا أنه حذف الاول لظهوره اختصارا

(قوله يلزم من وجوده وجوده) أي من العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجودا في الواقع كيف يستلزم وجود المدلول في الواقع أعني كونه متحققا فيه ولو لم يكن معلوما وجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغي أن يحرر هذا المقام ليطابق ما سيأتي في الجواب

(قوله ويكون وجوده) أي العلم بوجوده

(قوله بوجود نفسه) أي بأنا موجود فيكون تعبيرا عن القضية بمضمونه الذي هو مفهوم وجودي أو بالوجود المقيد

(قوله غيرمكتسب) أي لايحتاج الى الاكتساب أصلا لكونه حاصلا للبله والصبيان

(قوله والوجود) أي المطلق جزء من وجوده أي من القضية التي عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولا فيها أو من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد

(قوله على غير المكتسب) أي القضية التي لاتحتاج الى الاكتساب أصلا أو التصور الذي كذلك

(قوله بوجوده) أي بأنا موجود أو الوجود المقيد

(قوله ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل) قيل ان أراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به لقيه ان ضرورية التصديق لاتستلزم ضرورية الاطراف فان ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورية أطرافه أيضاً يمنع ذلك مع أن الكلام لايتم حينئذ بمجرد ضرورية هذا التصديق وان أراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم أجيب بأن الكلام للامام وقد جرى ههنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان مزيفاً فحينئذ يمكن أن يختار كل من الشقين لكن الاول أظهر

لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على أن علم كل انسان بأنه موجود ضرورى فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على أن كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما أشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بأن وجودى متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا (أو نقول) بعد التنزل الى كونه

(قوله فاذا حمل الخ) قد عرفت طريق الحمل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الاول الى الثاني على ماوهم بل الشركة بينهما فى كون الاستدلال ببداهة الكل على بداهة الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان

(قوله فلا اشكال الخ) فان قلت قد مر أن المراد بغير المكتسب مالا يحتاج الى الكسب أصلا فيجوز أن يكون احتياج العلم بأنا موجود باعتبار طرفه فلا يلزم الاحتياج الي الدليل بالمعني المتعارف فالاشكال فى ذكر الدليل فى هذا الحمل أيضاً ثابت قلت قد عرفت فى تقسيم الطريق الموصل أن الدليل عبارة عن الطريق الموصل الي المطلوب التصديقي وهذا التعريف صادق على مايفيد العلم بانا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم أو من حيث الطرف وأما لزوم أن لايكون للمطلوب التصديقي طريق منفرد عن المطلوب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الامام من تركب التصديق على القول بكون التصور كسبيا

(قوله بعد التنزل الخ) أشار بتقدير الظرف الى أن قوله نقول معطوف على نقول المقدر قبل قوله بل لابد من الانتهاء إلى دليل وان قوله ولا دليل معطوف على مقدر أعنى لا بد من الانتهاء الى دليل بقرينة السابق وبهذا ظهر انه لايجوز أن يكون قوله أو نقول معطوفاً على قوله انه جزء وجودى

(قوله فلا اشكال فى ذكر الدليل) فيه بحث لانه ان أراد بضرورية التصديق بانه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعي أعني ضرورية محموله وهو الوجود وان أراد ضروريته بجميع أجزائه اجمالا فعدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق اذ لايلزم الاحتياج الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز أن يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيداً فتأمل

(قوله أو نقول الخ) قيل يحتمل أن يكون المعني أو نقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لادليل على سالبتين

كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالبتين فلا بد) في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا (وأنه يستدعى تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة فاتجه الاشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما

ويكون استدلالا برأسه ببداهة الوجود الرابطى في القضية الموجبة التي هي جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق كما أن قوله انه جزء وجودى استدلال ببداهة الوجود المحمول عليه لانه لا يكون للواو العاطفة وجه على انه يكفى حينئذ أن يقال أو تقوت القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوما بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضروريا ولا حاجة الى اثباتها بأنه لا دليل عن سالبتين

(قوله فاتجه الاشكال) عطف على قوله قال ههنا وأشار بترتبه على ذلك القول الى أن ماقبله ليس منشأ للاشكال لانه يمكن حمل الدليل فيه على الطريق الموصل كما في كلام الامام انما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر

(قوله بأن الكلام الخ) حيث صرح بأن تصور وجودى بديهي فالتنزل عنه هو القول بان تصوره كسبي وما قيل من انه يمكن أن يحمل التصور بمعنى العلم مطلقا فيؤل الى أن العلم بوجودى بديهي ويكون محتملاً للمعنيين ككلام الامام فبعيد غاية البعد اذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الامام الذي هو مأخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لايجترئ عليه عاقل

الخ ويحتمل أن يكون تصويراً لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله أن بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فاشار أولا الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلوب وثانياً الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وأنت خبير بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المصنف على ظاهره وأما اذا حمل على التغاير كما يدل عليه قول الشارح فلعله أراد الخ فلا وأما الاحتمال الاول فبطلانه أظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل لاينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ أن يكون مستفاداً من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود أصلا فليتأمل

(قوله ولا دليل عن سالبتين) ولو سلم فمورد السلب هو النسبة الايجابية أى نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود

(قوله فاتجه الاشكال) فان قلت يجوز أن يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودى أخذا بالحاصل من لي وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال

يكون في اكتساب التصديق فلعله أراد كما أنه لادليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لايعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم

(قوله سلبيين) أى مفهومين تكون ماهيتهما مجرد السلب من غير اضافة الى شئ

(قوله لايعقل الخ) لانه رفع لثبوت شئ فى نفسه أو لغيره

(قوله من مفهوم وجودى) اعتبر وجوده فى نفسه أو لشئ واعلم أن ماحررنا لك فى توجيه الاستدلال الى ههنا يدفع الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا الكتاب ان أخذت النطانة بيدك فلا نصرح به مخافة السآمة والاطناب

وجوابه انا لانسلم ان وجودى حقيقته متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى الخ فانه جعل فى هذا الكلام تصور وجودى مقابلا للتصديق الذي هو أنا موجود فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد أجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم أن الشارح قد حمل كلام المصنف هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودى فحكم بانجاه الاشكال ولا يخفى أن مراد المصنف ههنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا أن تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجود ضروري فيثبت المطلوب ثم أراد أن ينتقل من طريق الموصل التصورى الى الموصل التصديقى لاعلى معنى انه يكتسب به تصور وجودى بل من حيث انه موصل دعوى ما لقائل أو نقول الخ فالزم ههنا أيضاً وجوداً متصوراً بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق أيضاً هذا كلامه وأنت خبير بان سياق الكلام يأبى عن هذا التوجيه أما أولا فلان الواو فى قوله ولا دليل مانع عنه عند من له أدنى دربة فى صناعة التركيب اذ الوجه أن يقول أو نقول لادليل عن سالبتين وأما ثانياً فلانه لو قصد ذلك لكفى أن يقول لاشك في وجود قضية بديهية موجبة وأما ثالثاً فلان هذا الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه أن يعد دليلا ثانياً وتصير به الوجوه أربعة لاثلاثة كما قرره المصنف

(قوله فلعله أراد كما انه الخ) قيل لاحاجة اليه فانا لانقول لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليل ولا دليل عن سالبتين الخ بل نقول لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احديهما لايجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذ لانسلم الملازمة حينئذ فان كسبية شئ لاتستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه فى مباحث العلم

(قوله كذلك لاتعريف عن مفهومين سلبيين) فان قلت يجوز أن يقال الواجب لامتحيز ولا حال فى المتحيز قلت ان اعتبر جزآ التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب فى التعريف وبه يتم المطلوب وان أخذنا سالبتين فلا شك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فتدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح فى حواشيه الصغرى على أن جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شئ عن شئ يكفى فى المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية أجزاء المعرف أن لايكون السلب جزءاً من مفهوماهو هذا

وجودي اما ضروري أو منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) أي جواب الوجه الاول (انالا نسلم ان وجودي حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي) حاصل لمن لا يتصور منه كسب (وانه لايستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان أحد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته) بكنهها (غير بديهية) واذا كان وجودي متصوراً بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور

(قوله نعم أنا موجود الخ) تصديق لما بعده أورده سندا للمنع كأنه قيل لانسلم أن تصوره بالكنه بديهي فان البديهي الذي لاشبهة لنا في حصوله هو التصديق بانا موجود وهو لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف الي الموضوع مثلا التصديق بان زيدا قائم يستلزم تصور القيام المضاف الى زيد وبما حررنا اندفع ماقيل ان التصديق المذكور لا يستدعي تصور وجودي أصلا لا بالوجه ولا بالكنه اذ لامدخل له في ذلك التصديق انما يستدعي تصور الوجود المطلق فالواجب أن يقول لا يستدعي تصور الوجود المطلق بالكنه بل بالاعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه بل استدعاء الملزوم للازم واما نفي استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره لغوا

(قوله كما ان أحد طرفيه) يعني كما ان أحد طرفي التصديق المذكور أو أحد طرفي وجودي غير متصور بالكنه وجودي أيضاً غير متصور بالكنه وفي هذا تنظير لقوله للمنع المذكور بأن كون وجودي متصورا بالكنه بالبديهة يستلزم أن يكون المشار اليه بانا متصورا بالكنه بالبديهة وليس فليس

(قوله واذا كان وجودي) أي المقيد

(قوله تصور الوجود المطلق بوجه ما) أي بالوجه الذي اعتبر في المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءا منه فلا يرد ما يتوهم من منع اللازمة مستندا بانه يجوز أن يتصور المقيد بوجه ولا يتصور المطلق أصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها أصلا

لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب وأنت خبير بان هذا مآل ماذكره في جواب التنزل الاول

(قوله وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه) فان قلت حق العبارة أن يقول تصور الوجود لان أحد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودي لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى أنا التي هي النسبة الحكمية هو معنى وجودي فلابد من تصوره قطعا ولو باعتبار

الوجود المطلق بوجه ماولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحداً مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وأيضاً اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلابد ان يكون متصوراً قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم

(قوله هذا اذا كان الخ) أي هذا الجواب الذي ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحدا مشتركا وكونه ذاتياً لما تحته وأما اذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودى متصورا بالكنه بالبديهة بمنع كون الوجود مشتركا معنى وبمنع كونه ذاتيا لما تحته فان تصور المعروض بالكنه بالبديهة لايستلزم تصور عارضه أصلا لا بالوجه ولا بالكنه فضلا عن أن يكون بديهياً

(قوله المحمول الخ) ايرادان على قوله واذا كان عارضاً الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارضا لايحتاج الي اثبات أن تصور افراده يستلزم تصوره حتى يرد منع اللزوم المذكور لان المحمول في انا موجود هو ذلك العارض لا خصوصية فرد منه اذا كان التصديق المذكور بديهياً كان ذلك العارض متصورا بالكنه بالبديهة من غير احتياج الي أن بداهة فرد منه يستلزم بداهته وحاصل الثاني اثبات اللزوم المذكور بأن تصور المعروض مطلقا وان لم يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيما نحن فيه لانك قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودى فيكون مدلوله حاصلا في الذهن اذ لايمكن أن يكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه الا بعد حصوله في الذهن ومدلول وجودي هو ذلك العارض مع الاضافة فلابد أن يكون متصوراً

(قوله قلت يكفينا الخ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لايثبت المطلوب أعنى تصور الوجود المطلق بالكنه لانه يكفينا في التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه

(قوله وليس يلزم الخ) جواب عن الثاني بان النزاع في أن تصور حقيقة الوجود التي هويها هو

(قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله وأيضاً اذا قلت الخ ومحصله أن المتنازع فيه حقيقة الوجود لامفهومه الذي قد يكون عارضاً لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزءا من حقيقة وجودى ولامن مفهومه لكان أشمل وكأنه لم يتعرض له لظهوره واعترض عليه بان محل النزاع لابد أن يكون محرراً مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط وأما الامر الآخر فذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع أن المحرر المشترك بحسب

من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله) فى التنزل أولا (لابد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضرورى) أى معلوم بالضرورة (واما وجوده فلا اذ قد لايكون له) أى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا أيضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) فى نفس الامر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما فى الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف أو الدليل سواء كان وجوديا أو

بديهي أم لا واللازم مما ذكر أن يكون المفهوم الذي وضع لفظ الوجود له جزءا من مفهوم وضع لفظ وجودى له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزما لتصور ذلك المفهوم الا أن يكون حقيقته جزءا من حقيقته فعلى تقدير فرض تصور حقيقة وجودي بالكنه بديهة لايلزم تصور حقيقة ذلك العارض أصلا

(قوله لجواز الخ) تعليل للنفي المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودي لها عارضين لحقيقتهما فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ماعندى في حل هذا السؤال والجواب والناظرون في الكتاب بعضهم لم يتعرضوه وبعضهم قالوا بما لايرضى بسماعه الآذان الكريمة

(قوله فانا نستدل الخ) تعليل لمي لقوله اذ قد لايكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل انى له

(قوله نستدل بصدق المقدمتين) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الامر وهو لايقتضى وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج كما في قولنا أجتماع النقيضين محال بل أن يكون من المفهومات التى فى نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وسيجيء تحقيقه أن شاء الله تعالى

(قوله فان الدليل والمدلول] الصواب تركه لكونه مذكوراً فيما سبق

(قوله والحاصل الخ) يعنى أن هذا الكلام على سبيل التنظير اذ الكلام فى كون تصور وجودي كسبيا

(قوله فان قيل) تحرير للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور أي المراد من الوجود الذهنى لا الخارجي وحينئذ لاشك في لزوم كون وجوده أى تصوره بديهياً

التصور ليس الا مفهوم الكون وأن الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس يتصور لاحد من المتنازعين

عدميا لابد أن يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا أومنتهيا اليه دفعا للدور أوالتسلسل وبذلك يتم مقصودنا لنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لاالعلم بوجوده فيه (قوله) في التنزل ثانيا (الموجبة ماحكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بأن ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لايوجدان) نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لايوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الايجاب أعم من وجوده له ﴿الوجه الثاني﴾ من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هوان يقال (قولنا الشئ اماموجود أو معدوم) تصديق (بديهي وأنه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور

(قوله وبذلك يتم مقصودنا) لانه اذا كان وجوده الذهني بديهياً يكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه أيضاً بديهياً

(قوله ان سلم الوجود الخ) أي اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجودا ذهنياً بل نحو تعلق بين العالم والمعلوم وأن سلم فاللازم من كونه معلوما أن يكون موجودا في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهياً

(قوله بل الموجبة ماحكم فيه الخ) فان الايجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود اذ قد لايكون لشئ منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود

(قوله وقد لايوجد الخ) هذه المقدمة مما لاحاجة اليه بعد ذكر أنهما قد لايوجدان الا أنه ذكرها لدفع أن يقال ان القضية التي لا يوجد فيها الطرفان وان كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سالبة فان قولنا شريك البارى ممتنع معناه انه ليس بموجود بالضرورة

(قوله كقولك زيد أعمى) فان الاعمى لكون العمى مأخوذا في مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود في نفسه فله وجود رابطي قلت ان أردت به الاتحاد في الصدق أو الاتصاف بالمبدأ فليس ههنا وجود مقيد ليستدل ببداهته على بداهة الوجود المطلق وان أردت به شيئاً آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فانه مما خفي على أقوام

(قوله وكذا يتوقف الخ) ذكره استطرادا لفائدة تناسب هذا المقام

(قوله ممنوع بل ماحكم فيه الخ) ثم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح

تغايرهما الذى هو الاثنينية أو مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور أيضا بديهية (فان قيل ان زعمت أنه) أى هذا التصديق (بديهي مطلقا) أي بجميع اجزائه (فمصادرة) لان الوجود من جملة أجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (أو) زعمت (ان الحكم) فى هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهى) غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا أو تصور أحدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته) مطلقا في نفس الامر (تتوقف على بداهة أجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببداهته) مطلقا (على العلم ببداهة أجزائه) أى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله

(قوله الذى هو الاثنينية) صفة للتصور والمضاف محذوف أى هو تصور الاثنينية ولا يجوز أن يكون صفة للتغاير لان قوله أو مستلزم عطف على الاثنينية والتغاير ليس مستلزما لتصور الاثنينية بل لنفسها وما قيل أن التغاير مستلزم لتصور الاثنينية فى الذهن توهم لانه يلزم أن يكون تصور التغاير مستلزما لتصور تصور الاثنينية واعتبار حصول التغاير فى الذهن ظليا وحصول التصور أصلياً تكلف

(قوله أى بجميع أجزائه) لاخفاء أن لاستدلال المذكور لايتوقف على كون تصورات الاطراف أجزاء للتصديق فان السابق على التصديق البديهى سواء كان شرطا أو شطرا لابد أن يكون بديهياً وكذا الاعتراض عليه لايتوقف على ذلك اذ يصح أن يقال ان زعمت انه بديهي مطلقا أى بجميع مايتوقف عليه فمصادرة وان زعمت انه بديهي باعتبار الحكم لم ينفع فتفسير الشارح الاطلاق بقوله بجميع أجزائه مما لا وجه له الا أن يقال انه جرى على اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتائج فكره

(قوله لان بداهته الخ) هذه المقدمة لادخل لها فى الجواب ولعله زادها بيانا لمنشأ غلط السائل بأنه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة

[قوله بل يستتبعه) أي بل يستتبع العلم ببداهة التصديق مطلقا اجمالا العلم ببداهة أجزائه مفصلا تقوية لعدم التوقف وبيانا لجواز اكتساب العلم ببداهة الاجزاء مفصلا أى العلم بخصوصيتها من العلم ببداهة التصديق مطلقا أى اجمالا

(قوله اذا علم الخ] بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم ببداهة التصديق بدليل حصوله للبله والصبيان من غير علم بحال الاجزاء تفصيلا

(قوله الذى هو الاثنينية أومستلزم) ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله أو مستلزم

والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من أجزائه بديهي فاذا أريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من أجزائه بديهي لا يتوقف على العلم بداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ماقيل من أن العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث أنه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل ثم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور (وجوابه) أى جواب الوجه الثاني (أنه يكفى تصورهما) أي تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع في التصور بالكنه * الوجه ﴿ الثالث ﴾ وانما ينتهض حجة

(قوله فاذا أريد الخ) بيان لاستتباعه العلم ببداهة الاجزاء مفصلا حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه

(قوله بكلية كبري الاول) أى بالكبرى الكلية اذ لا يتوقف انتاج الشكل الاول علي العلم بكليتها بل على العلم بالكبرى الكلية

(قوله يختلف باختلاف العنوان) علما وجهلا بداهة وكسبا

(قوله مندرجة فيها بالقوة) أى حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظا باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها

(قوله انما وقع فى التصور بالكنه) لا يخفى ان النزاع ان كان في التصور بالكنه بمعنى حصول الشئ بنفسه فالمطلوب ثابت لانا نعلم قطعاً ان الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه وان كان فى التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا لكن قوله يكفى تصورهما بوجه مايشعر بالاول فتدبر

لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لانفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنينية الا أن يحمل على حذف المضاف أى تصور الاثنينية قلت يجوز أن يكون صفة للتغاير اذليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجى بل الاستلزام الذهنى أعنى الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال

(قوله لم يصح الاستدلال ببداهته الخ) قيل يجوز أن يستفاد العلم بالكلية من الدليل بحال كل فرد

على من يعترف بأن الوجود متصور بالكنه ويدعي أنه بالكسب (أنه لو كان) الوجود (مكتسبا فاما بالحد أو بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان أما تعريفه بالحد فلان الحد) كما مر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) أي وان لم يكن بسيطا بل مركبا (فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية أولا) تكون أجزاؤه وجودات بل ماليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك

(قوله على من يعترف الخ) وأما من يقول بامتناع تصوره فلا ينهض حجة عليه لان امتناع الحد والرسم لايستلزم أن يكون متصورا بالبديهة لجواز امتناع تصوره

(قوله لانحصار الخ) وأما الرسم الاكلي وان سمي رسما فهو فى الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم المحالين

(قوله بسيط) أي ذهنا وخارجا فان الدليل المذكور لو تم لأفاد نفي التركيب مطلقاً كما لا يخفى

(قوله فاجزاؤه) أى كلها أو بعضها فيكون معنى قوله أولا السلب الكلى أى لا يكون شئ منها وجودا ولا يجوز حمله على الايجاب الكلى وقوله أولا على رفعه اذ لايصح حينئذ قوله والا فلاوجود هناك ولك أن تحمل الاول على الايجاب الكلى والثانى على السلب الكلى ووجود الشق والثالث أعنى أن يكون بعض أجزائه وجودات وبعضها ماليست وجودات لايضر لانه باطل بما أبطل به الشق الاول

(قوله فيكون الجزء مساويا للكل) لانه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متمايزة بحسب الخصوصيات أعنى الفصول والتشخصات فيكون الجزء مساويا لكله في الماهية النوعية أو الجنسية ومساواة الجزء من حيث انه جزء لكله فى الماهية النوعية أو الجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل فى الجزء فلا يكون الجزء جزءا ولاالكل كلا وانما قلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساو لكله فى الماهية النوعية لكن لامن حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم أن التخصيص بجزء الماهية المعقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير مخصص فان الجزء للماهية الخارجية من حيث انه جزء أيضاً لايساوى كله فى الماهية كالهيولى والصورة للجسم

(قوله أولا تكون الخ) الظاهر أولا وجودات لكن لما لم يكن الترديد بين الموجودات واللاموجودات أعني المعدمات حاصرا لعدم انحصار المفهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بما ليست بوجودات أى بما يصدق عليه أنها ليست وجودات لينحصر

بخصوصه ثم ينفى أحكام الآحاد ويبقى حكم الكلى فيصح الاستدلال فى هذه الصورة أيضاً بلا دور وليس بشئ لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهياً فى نفس الامر بل مستفاداً من أحكام كل فرد ونازع الخصم فيه نضطر الي أثباته باحكام الافراد ولو فرض مساعدة الخصم فلابد في كونه علما من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالا فلو استدل على أحكام افراده لدار

(قوله فيكون الجزء مساوياً للكل) أي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساوياً لكله وذلك باطل وانما

الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لابد أن يحصل أمر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) أي وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلا وجود) هناك أصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي) أي تلك الاجزاء (علل الوجود ومعروضاته) لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها (لا اجزاءه) فيكون التركيب في فاعل الوجود أو قابله لا فيه والمقدر خلافه (ولقد يقال) لو كان لو كان للوجود اجزاء فتلك (الاجزاء تتصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن (أو بالعدم فذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين

(قوله الا تلك الاجزاء) أو الاجتماع الذي هو نسبة بين تلك الاجزاء ولا شك انه ليس بوجود

(قوله لكونه مسببا من اجتماعها) فهي علل له بشرط الاجتماع اذ لا يجوز أن لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه أمرا اعتباريا

(قوله عارضا لها) فهي معروضاته

(قوله في فاعل الوجود أو قابله) أورد كلمة أو لان التركيب في أمر واحد له اعتبارات فلو أورد الواو لتوهم أن التركيب حاصل في أمرين متغايرين

(قوله اما بالوجود) أي المطلق

(قوله صفة للجزء) أي قائما به

(قوله أو بالعدم) أي بسلب الوجود المطلق اذ لا واسطة بين النقيضين

(قوله اجتماع النقيضين) اذ لا شك أن الكل يجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته معه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به فاجتمعا اجتماع الصفة مع

قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الاطلاق ألا يرى أن طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءا منها وبالجملة قد تقرر أن كل جزء من أجزاء الجسم البسيط مساو لكله في الاسم والحد كما سيصرح به نعم الجزء الخارجي لا يساوي كله في الماهية الخارجية أعني الهوية فان قلت مقصود المستدل أن أجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقاً لان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخلا في نفسه وأيضاً يلزم تقديم الشيء على نفسه قلت لفظ المساواة يأبى هذه الارادة كما لا يخفى

(قوله عارضا لها) اذ لا شك في انه ليس منفصلا وأجنبياً عنه بالكلية

(قوله فيلزم اجتماع النقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود

وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع أو بعد) أى مع الوجود الذى هو المركب أو بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو اما معه أو متأخر عنه (أو) يتصف بوجود (قبل) أي قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشئ) أى الوجود (على نفسه أولا تتصف) تلك الاجزاء (به) أى بالوجود

الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى أن يكون الوجود حاصلا وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلا وغير حاصل

(قوله فتلك الاجزاء) أى من حيث انها اجزاء داخلة فى قوامه

(قوله فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها أجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ما تحير فى دفعه الناظرون من أن الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده وأما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيجوز أن يكون وجود الجزء متأخرا عن نفس الوجود

(قوله فيتقدم الشئ الخ) ضرورة ان تقدم الفرد الذى يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق،

(قوله بوجود مع أو بعد) المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو أن الترديد اما بالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود أومع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة فى تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل أو تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلي الثاني لا استحالة فى تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئيها فتوجد تلك الماهية بعد بفردين منها يعرضان لجزءيها وليس في هذا تقدم الشئ على نفسه والجواب انا نختار الثانى ونقول يلزم تقدم الشئ علي نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها توجد بموصوفها باعتبار وجودها أي بعد وجودها في نفسها البتة فان الجسم الابيض ماقام به البياض الموجود ولا يمكن أن يقال قام به البياض المعدوم أولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئيها المستلزم لعروضها لها فاذا فرض اتصاف الجزءين بالوجود قبل وجودها تقدم الشئ على نفسه بلا مخالة فتأمل

(قوله فليس الجزء متقدما) فان قلت فيهما فساد آخر غير ماذكر بناء على أن في المعية مغايرة الشئ لنفسه وفى البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما فى القبلية فلم لم يتعرض له قلت لا فساد فيما ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة أيضاً فى تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ممنوع لان ذات الشئ لا يمكن أن يتأخر عن اعتباره معه

فلا شك انها تتصف بالعدم (فالوجود محض ماليس له وجود) أعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر في شرائط المعرف (ولا أعرف من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ماتحاول تعريفه به (وأيضاً فهو) أي الوجود (أعم المفهومات

(قوله فلا شك انها الخ) لعدم الواسطة بين النقيضين

(قوله بالاعرف) أي بما هو أقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يجري هذا الوجه في امتناع التحديد لان الاجزاء تتقدم معرفتها على معرفة المحدود قطعاً ومن هذا ظهر ان اشتراط الاعرفية في مطلق المعرف انما هو بالنظر الى بعض افراده

(قوله أعرف الخ) لنفي الاعرفية في المتن اما كناية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم في العرف بناء على أن المساواة قلما تحقق بين الشيئين فهي كالمعدوم واما اكتفاء على ماهو المقصود فانه اذا لم يكن أعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد مايساويه بناء على ان شرطه الاعرفية

(قوله وأيضاً فهو الخ) عطف على قوله بالاستقراء

(قوله أعم المفهومات) لايخفى أن الوجود ليس أعم المفهومات حملا اذ لايحمل الا على افراده ولا تحققا لعدم تحققه في الامور العدمية وأيضاً الامكان العام لشموله المعدوم أعم منه والشيئية تساويه والجواب أن المراد أعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقا فان كل مفهوم موجود لكونه حاصلا في الذهن وليس كل موجود مفهوما لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا اندفع الاعتراض الثاني لان الامكان والشيئية من حيث حصولها في الذهن أخص منه وان كانا من حيث ذاتهما أعم منه أو مساويا له وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه أعرف من كل ماتحاول تعريفه به لان التعريف بالشئ انما يكون بعد حصوله في الذهن ولا يحتاج الي اثبات أعرفيته من كل ماسواه سواء كان مفهوما بالفعل أولا

(قوله ان الرسم يجب أن يكون أعرف) فان قلت تخصيصه بالرسم مما لافائدة فيه لان المعرف يجب كونه أعرف سواء كان رسما أو حداً قلت أجيب بان وجه التخصيص أن الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء أعرف لامحالة من الكل فلا تصدق المقدمة الثانية وهي قولنا لا أعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر

(قوله أعم المفهومات) فان قلت الامكان مثلا مساو له ان أخذ أعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو أعم لانقال لايراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لاأعم منه فلا تقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته عما سواه وجه ولا تقريب حينئذ لقوله والأعم جزء الأخص قلت الاظهر أن المراد انه أعم

والاعم جزء الاخص والجزء أعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف علي العلم بالجزء من غير عكس (وأيضا فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات ولذا واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان الى الفيض أقرب (والاعم) لاشك أنه (أقل شرطا ومعانداً) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده من غير عكس) كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لاتعتبر في العام أصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أ كثر) من وقوع الخاص وارتسامه فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (أنا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار أولا (ان أجزاءه) التي يحدبها (وجودات تولك فالجزء مساو للكل في) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهى) أي حقائق الاشياء (متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود

(قوله والاعم جزء الاخص) منشأه عدم الفرق بين حمل الذاتي والعرضي

(قوله وأيضاً فالفيض عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص لاعلى قوله وأيضا الاول لانه لابد في هذا الوجه من اعتبار كونه أعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام

(قوله والاعم لاشك الخ) أى الاعم من حيث عمومه وان كان منحصراً فى الخاص أقل منه شرطاً ومعانداً ضرورة اشتماله على أمر زائد على العام

(قوله انا نختار أن أجزاءه الخ) لايخفى أن هذا الجواب انما يتم اذا حمل الترديد المذكور بقوله أن أجزاءه اما وجودات أولا على انه يطلق عليها الوجودات أولا اذ حينئذ يمكن أن يقال انها متخالفة الماهيات فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبنى على حمل الترديد المذكور على انه يصدق عليها الوجودات أولا فانه حينئذ يتجه أن يقال يجوزأن يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا فلا يلزم المساواة المذكورة وأما اذا حمل الترديد المذكور على أن حقيقتها اماوجودات أي وجودات مع خصوصيات اعتبرت نمه على ماص فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاءه ماليست بوجودات كما سيجيء

المفهومات التي يحاول تعريفه بها

(قوله وأيضاً فالفيض عام) الظاهر انه دليل ثان لأعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء أعرف لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح فى تحقيق الجواب عليه

متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة المركب منها وقد سبقت منا الاشارة الى أن الخلاف في كون الوجود بديهيا أو كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحداً مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال كله كسبي اذ ليس كنه شئ من الحقائق الوجودة بديهيا فالاولى في الجواب أن يقال أجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهيـة لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صـدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانيا ان أجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (أمر آخر قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله (ثم ماذكرتم منتقض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا) فنقول ان كانت أجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لما هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لافيه وان لم يحصل

(قوله وقد سبقت منا الخ) بقوله وأما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق متصور بديهة أو كسبا

(قوله وأما على تقدير الخ] عطف على قوله وقد سبقت وليس داخلا تحت الاشارة حتى يرد انه ليس مشاراً اليه فيما سبق

(قوله فالمناسب الخ) لاماقاله المصنف من انه كسبي فانه غير مناسب على ذلك التقدير وفيه اشارة الي صحته بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركا مع القول بان وجود كل شئ نفسه وان لم يكن مذهبا لاحد ومن هذا ظهر وجه قوله والاولى دون أن يقول والصواب وانما كان جواب الشارح أولي لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى

(قوله ولا استحالة الخ) بل هو واقع فان كل صادق على جزئه الذهني صدقا عرضيا كالانسان بالنسبة الى الحيوان

(قوله فالاولى في الجواب الخ) قد نبهناك على أن لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد السابق على أن أجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود أولاحق يندفع هذا الجواب ثم لو قرر ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار انها ليست بوجودات

كان السكنجبين محض ماليس بسكنجبين (قوله) في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود أو العدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ أجزاؤها لا تخلو عنها أوعن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار أو ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أى العدم (بالعدم وانه) أي الوجود

(قوله لاتخلو عنها وعن نقيضها) أى عن الاتصاف بها أوعن الاتصاف بنقيضها فى الوجود ولا يلزم جريان جميع الوجود المذكورة

(قوله اما دار) أي تتصف بدار أو تتصف بليست بدار

(قوله يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الاول من الوجوه المذكورة سابقاً في كونه نقيضا

(قوله والحق الخ) جواب عن الاستدلال الثاني بطريق الحل

(قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير أن يتصف أجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به وهذا غير متأت فى صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لايقتضى اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن أن يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلب الدار ولا شك أن الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجرى في صورة الوجود أيضاً فان بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف أجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ماذكرته من أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح فى ورود النقض أيضاً لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة في تعليل احدى المقدمات لافي نفسها وهذا القدر لايضر في النقض وبهذا ظهر ضعف مااختاره الشارح فى كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشئ بنقيضه أو تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق من أن المعتبر في التصديق شرطاً أو شطراً هوذات التصور الساذج لامفهوم العارض لتلك الذات فلا يرد شئ من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشئ بنقيضه وتقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لازما لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود أصل الفساد سواء كان العارض جزءا أو شرطاً أم لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذى لم يلتفت اليه القوم على مانقله فى حاشية المطالع فتأمل

(قوله وانه أي الوجود بل العدم أيضاً من المعقولات الثانية الخ) أشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل المراد الضمير مع أن الظاهر فانهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وههنا بحث وهو أن كون الوجود متصفاً بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم فى الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص

بل العدم أيضاً (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة) عندهم بين الوجود والمعدوم فالموجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا

(قوله بل العدم الخ) أشار بالاضراب الى أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لا لنفيه عن العدم

(قوله من المعقولات الثانية) سيجيء في بحث الماهية أن المعقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب وجوده الذهني أي يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أولا والا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود الذهني فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لحوقهما للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض في الخارج أمر يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا ينافي كون ذاته تعالى فرداً له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه وهذا كمفهوم الماهية فانه من المعقولات الثانية فانه لا يلحق الشيء الاول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج وان كان يصدق الاشياء في الخارج وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثاني قد اعتبر فيه أن لا يحاذى به أمر في الخارج والوجود المطلق ليس كذلك لان وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج الى ماقيل أن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج والوجود الواجبي ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير مخصص ولا الى ماقيل من أن الوجود الواجبي ليس فرداً للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس أمراً زائداً عليه لا انه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ماصرحوا به من أن للوجود عندهم فردين فردا قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجبي وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكني

الواجبي الذي ادعوا انه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ نقول كيف يستقيم عدهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل الاعارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان مايطابقه وللوجود المطلق مايطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود الواجبي وهذا البحث أورده بعض المتأخرين وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجي المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي اذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن مايسمى معقولا ثانياً على ماسيجيء في تحقيق كلية الكلي ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتياً له والوجود المطلق ليس ذاتياً للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك وفيه أن الشريف ذكر في حواشي التجريد ان ليس في الخارج مايطابق الكلية كما كان للسواد المعقول مايطابقه في الخارج ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته بالتشكيك فيفهم أن المطابق بالمعنى الاعم عما ذكر منفي عن المعقولات الثانية على أن افرادها المحمولة هي عليها بالمواطاة اذا كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا يكون عروضها للمعقولات الاولى الا في الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والاظهر في الجواب

اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط ثم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على

(قوله لافي معروض الوجود) ان أريد أن مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المعقولات الثانية فلا اشتباه في عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فعروضه باعتبار عروض حصصه وافراده

(قوله انما المحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقا اذ يصح أن يقال الجزئي ليس بجزئي واللامفهوم مفهوم واللاممكن ممكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الحمل المتعارف أعني الحمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد النقيضين على موضوع واحد التنافي لتقابلهما فالمراد بقوله أن يتصف الاتصاف المتعارف أو المراد أن المحال الاتصاف بالمواطأة ولو باعتبار فرد واحد وأما المثال فلابد من حمله على القضية المتعارفة

عن الاصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته مايترتب على الوجود لاان هناك ذاتاً ووجوداً هو عينه اذ لايخفى على عاقل أن ماحمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لايمكن أن يكون قائماً بنفسه صانعاً للعالم كما أن ماصدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه وهذا نظير ماذكروه من أن صفات البارى تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته مايترتب على ذات وصفة لا أن هناك ذاتاً وصفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا أن لايكون البارى عز وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً قلت ان أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلتزمونه بلا شبهة وان أريد أن لايترتب عليه مايترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطأة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجبي وغيره تسترى وقول على سبيل الشبه والمجاز هذا ماظهر لى من مراد الفلاسفة خذلهم الله فحينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده وهي التشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتأمل

(قوله لافي معروض الوجود فانه موجود فقط) قيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا فيلزم أن يتصف معروض الوجود أيضاً بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه أن كون صفة الصفة صفة ليس كلياً بل اذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع أن الحيوان لايتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جداً

(قوله انما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة) قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة وأما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشئ بنقيضه بهو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي

قاعدتهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما فى الباب أن جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود أيضاً معدوما وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعرى (اتصافه) أى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) لحل الشبهة عنده أن أجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء

(قوله أى اتصاف الوجود) أى مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يثبته الشيخ

(قوله لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته) فكل شيء موجود بذاته لابوجود زائدعليه وليس المراد بالوجود ماهو متفاهم العرف أعنى ماقام به الوجود بل مايكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه أو بأمر زائد عليه

(قوله وليس المراد الخ) جواب عما يورد من أن القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس الحقيقة اذ الاتصاف يقتضى الصفة ولا صفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة مايكون قائما بالشيء حتى ينافى كونها نفس الحقيقة بل مايحمل على الشيء فالاتصاف بمعنى الحمل وهو لا يقتضى الا التغاير فى المفهوم ولا شك فى تحققه بين الوجود والماهية انما المنفى تغايرهما من حيث الذات والصدق فان أراد بالاتصاف الحمل فقد عرفت انه لااستحالة فيه وان أراد معني القيام فلا نسلم تحققه فى الماهية بالقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشيء منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر فى الجواب أن يقال ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك

(قوله كما أن أجزاء الدار متصفة بانها ليست داراً) فى مطابقة التمثيل مناقشة وهو أن نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست بوجودات والكلام على انها ليست بموجودات

(قوله وليس المراد بالصفة مايكون خارجا عن الشيء) أي ليس المراد بها في الجواب ذلك وأما فى أصل الاستدلال فلا شك أن المراد بها ذلك لا مايحمل على الشيء مطلقاً والا يكون قوله فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسداً اذجواز حمل الكل على الجزء مما لافساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لايذهب عليك أن الجواب مبني على أن الصفة في الاستدلال عام من ذينك المذكورين فان قلت لوقال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول المجيب قلت يقول لاهذا ولاذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا قائماً بها أما العدم فظاهر وأما الوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواز أن يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الي مذهب الشيخ بلا قول بالحال

قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لا تتصف أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذاك) أي لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء (بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا) هذا (مبنى

(قوله وقد عرفت الخ) لايخفى أن ما ذكره غير معلوم مما سبق الا انه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ماتقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بديهياً أو كسبياً على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم

(قوله لايناسب الخ) انما قال ذلك لانه يجوز أن يقال ان بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من أن الوجود نفس الحقيقة وهو لايقتضى البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلا يصح اختيار كونه بسيطا

(قوله هذا المقام) أي مقام النزاع في كون الوجود بسيطا أو مركبا

(قوله وهو تصريح الخ) اذا حمل الاتصاف على الحمل وأما اذا أريد به العروض فلا كما مر واما ماقيل من انه لابد في الحال من كونها صفة لموجود وهو غير لازم مما ذكر فليس بشيء لانه اذا قيل انها ليست بمعدومة لا بد من القول بالتحقق التبعي ولانه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال أصلا فيكون حالا

(قوله هذا مبني الخ) أي هذا القول الي آخره أعنى المنفصلة مع دليل ابطالها مبنى على أمرين أحدهما تمايز الجنس والفصل اذ على تقدير عدم التمايز نختار ان الاجزاء تتصف بالوجود الذى هو نفس

(قوله وهو تصريح باثبات الواسطة) المقدمة القائلة بان الوجود لايرد عليه القسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التجريد وأبطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمة وقد أشرنا الآن الي توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل

(قوله فلا يصح الا على رأى مثبتي الاحوال) قال بعض الافاضل لكن ينافى تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذى هو الكل ولا شئ منها بقائم بموجود اللهم الا أن يجاب بما أجاب به الكاتبي وأنت خبير باندفاع هذا السؤال بما حققناه في تعريف الحال من أن المراد بالموجود فيه أعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة أو معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ماذكره

على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد فى المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود فى الخارج (وهو) أى تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما فى الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه انما هو (في الذهن)

وجود الكل والترديد المذكور انما يتجه اذا كان وجودهما مغايرا لوجوده والثاني تقدمهما على النوع فان أبطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان

(قوله فى الخارج) أي في الوجود الاصلى سواء كان فى خارج الذهن أو فيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية

(قوله لان الحد الخ) تعليل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجيء في بحث الماهية ان الحد لا يكون الا للمركب الخارجي فعلى تقدير عدم تمايزهما لابد له من أجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله أن البناء المذكور مبنى على ماهو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجي فالحد يكون للبسيط الخارجى أيضاً فحينئذ يجوز أن يكون الموجود بسيطا فى الخارج مركبا فى الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه فى الوجود فلا يصح الترديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي فيما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجيء

(قوله المتمايزة الوجود في الخارج) أي في الوجود الاصيلى صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد أن المسائل والتصديقات أجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة الوجود فى الخارج

(قوله انما هو فى الذهن) أي فى الوجود الظلى فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فيقال الاجزاء الذهنية للوجود اما أن تتصف فى الذهن بوجود مع

(قوله لان الحد فى المشهور الخ) اشارة الى أن الحد فى غير المشهور قد يكون مركباً من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكم المشرقية انه اذا تركب شئ من أجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء بأسرها مجتمعة فى العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب فى العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حداً تاما وقدذكره الشارح في بحث الماهية

(قوله بل التمايز فى الذهن) فان قلت التمايز الذهنى كاف فى الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما أن يتصف بوجود مع أو بعد الخ غاية مافى الباب أن اللازم فى الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه فى الذهن ولا شك في بطلانه أيضاً قلت لا محذور حينئذ فى الشق الثالث اذ الترديد حينئذ في الوجود الذهنى للاجزاء المتمايزة فى الذهن لافى الوجود الخارجي لما لعدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلاثة فلتكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود فى الذهن قبل وجود الوجود

دون الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (أو نختار أنه) أي جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) أي بمفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من أجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض أمور لا شئ منها بعشرة) أعني الوحدات التي تركب منها العشرة

أو قبل أو بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لان فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه ومعه في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجنس والفصل نختار ان أجزاءه تتصف في الذهن بالوجود مع وجود الكل وبعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور في شئ من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزئية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلأن اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهني لاجزاء الوجود على الوجود الذهني للوجود لاتقدم الوجود على نفسه

(قوله حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقوم الشئ بنقيضه وانما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على ان المستدل لم يفرق بين كون أجزائه عدمات وبين كونه معدومات والمحال هو الاول دون الثاني على انه يمكن منع استحالة الاول أيضاً اذ لادليل على امتناع تقوم الشئ بنقيضه ودعوي البداهة غير مسموعة

(قوله الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه أن تكون الاجزاء معدومة وان يصدق عليها الوجود مواطأة لكونها اجزاء محمولة وأن يكون الوجود معدوما لكون أجزائه معدومة ولا محذور في شئ من ذلك

(قوله أعني الوحدات) وهي أجزاء خارجية بمعنى انها متمايزة في الوجود الاصيلي ولو في الذهن وان لم تكن موجودات في الاعيان

الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل أيضاً عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لامحذور في تقديم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر

(قوله بل بالعدم) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف أحدها بالآخر وبالكل أيضاً فانه يصدق أن الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف أجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها أجزاء ذهنية اتصف أيضاً بالوجود الذي هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس مبنيا على التنزل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعني حمله عليها مواطأة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم أن تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور أن

وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا أيضا أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما أنه لا يفيده) أى الكنه (شئ من الرسوم) أصلا (فلا لجواز) أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وأن يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) في الوجه الثاني لابطال الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا) ويدعى أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه) بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهيا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى

(قوله فان صفة الجزء ليست الخ) أى لا يلزم أن يكون جزءا للمركب أي من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزءا للمركب فلا يرد أن الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء السرير

(قوله لجواز أن يكون الخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل في الذهن كنه الشئ فان الذهن قد ينتقل من الضد الى الضد ومجرد الاستبعاد لا ينفع

(قوله بل يقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الى أن ماذكره المصنف غير كاف في اثبات لزوم المصادرة

(قوله يتوقف على كونه بديهياً) لان المراد بالاعرفية الاقدمية في التصور فلو لم يكن بديهياً كان معرفته أقدم منه في التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية في الانكشاف فمنع توقفه على البداهة فوقع فيما وقع

يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة

(قوله لجواز أن يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعرفات والحجج معدات لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض فيجوز أن يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما تؤدي الى الكشف على أن هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة وأما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فالامر أظهر

(قوله بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً) توضيح لمراد للمصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهوراً تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو أن الاعرفية في نفس الامر تتوقف على نفس البداهة ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبعة اياها وانما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور

وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال ثانيا على كون الوجود أعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون) الاعم (عرضا عاما) للأخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز أن يكون الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات) حتي يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته أقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) أي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض

(قوله وما ذكرتم الخ) دفع لما يرد ان قوله كيف يسلم الخ منع لمقدمة مدللة وذا لايجوز بأن منعها راجع الى منع دليله

(قوله قلنا مبني علي الموجب) حاصله انا لانسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بالاختيار فيجوز أن يفيض تصور الخاص ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاما والتخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه مما خفي على اقوام

(قوله انما هو بالنسبة الى تحققهما) أي كلياً كما هو مقصود المستدل

(قوله في الهويات) أى الافراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص اللذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية

لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ماذكره الشارح الا أن يريد التوقف بحسب العلم فتأمل

(قوله في الاستدلال على ذلك ثالثاً) قد نبهناك سابقاً علي أن هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل

(قوله قلنا مبنى على الموجب) بالذات يعني أن مراد المستدل وهو اثبات أعرفية العام انما يتم في الموجب بالذات والا فيجوز أن يختار المختار فيض العلم بالخاص ولايختار فيض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب لوجوب الفيض عن المختار أيضاً بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التى من جملتها تعلق ارادته عدول عن محصول الكلام

(قوله انما يعرض الشئ باعتبار ذلك) أي التحقق في الهويات وأما بالنسبة الى التحقق الذهنى فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة الي الاطلاق وبهذا يندفع مايورد على قوله اذ لاعلاقة بين الصورتين الذهنيتين من انه يشكل بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان

للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في عويات وافراد أكثر والأخص في افراد أقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم أو معاند له فهو شرط لتحقق الاخص أو معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة (الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما

(قوله فانه لو لم يتحقق الاعم الخ) يعني يمتنع تحقق أي أخص يفرض بدون تحقق الاعم فما يتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لكل أخص ويجوز أن يتحقق الاعم بدون أي أخص يفرض في ضمن فرد أخص آخر فلا يكون مايتوقف عليه أي أخص يفرض موقوفاً عليه لتحقق الاعم وان كان مجامعا له بناء على انه لا وجود للاعم الا في ضمن الاخص والا لما تحقق في ضمن فرد أخص آخر فيكون مايتوقف تحقق الاعم عليه أقل مما يتوقف عليه الاخص هكذا ينبغي أن يفهم

(قوله لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن) أي ليس ما ذكرتموه من اقلية شروط الاعم أو معانداته كلياً بالنسبة الى تحققهما في الذهن أي بالوجود الظلي لان تلك الاقلية انما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنيتين للاعم والأخص بحسب الوجود الظلي بل هما متباينتان اذ صورة الاعم مباينة لصورة الاخص لا تحمل عليها وبما حررنا لك ظهر اندفاع ماقيل ان نفي جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح اذ علاقة اللزوم والتضايف والعلية ونحو ذلك متحققة

(قوله اذ لا تعاند الخ) أي الظاهر انه لو كان معانداتهما بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية

(قوله نعم الخ) اشارة الي ان اقلية شروط العام ومعانداته تحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كان الاعم جزءا للاخص والاخص معلوما بالكنه فانه حينئذ يكون وجود

المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء أخذا بالكنه أو بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصور

(قوله نعم اذا كان الاعم جزء الاخص الخ) وقد يقال العام أكثر افراداً فيكون الاحساس بها أوفر

بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلى ﴿ والمنكر له ﴾ أي لكون الوجود بديهيا (فرقتان * الاولى من يدعي أنه كسبى) محتاج الى معرف (لوجهين الاول أنه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شئ منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها كما هو مذهب

الاخص فى الذهن موقوفا على تحقق الاعم فيه فتكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائدة له باعتبار جزء آخر ولاجل هذا قيدنا النفي فى قوله بالنسبة الخ بقولنا كليا

(قوله محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى المعرف دون الحصول منه فلابد من ضم مقدمة أخرى وهي انه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته وهو لايستلزم الاحتياج الى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول

(قوله انه اما نفس الماهية) لاخفاء فى أن النزاع فى الوجود المطلق وانه لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعرى اذ ليس عنده وجود مطلق فلاصحة للترديد المذكور والقول بأن الشق الاول لمجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثانى لا يقبله طبع سليم فلابد لتصحيحه من العناية فاما ان يقال أن من يدعي كونه كسبياً يدعي كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قسمان وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الاشعرى ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيا فكلمة اما للتقسيم لا للترديد واما أن يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما أن يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ فى الوجودات الخاصة واما عارضا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كسبيا وافراد لفظ الماهية ههنا وتوصيف لفظ ماهية بمعينة فى الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندي لموافقته محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير فى قوله من عوارضها الى للماهيات بصيغة الجمع مؤيدا للاحتمال الاول

(قوله انما البديهي بعض وجوهها) وهو الذي ينقطع اليه سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون

وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب فيكون أعرف وهذا جار في الذاتي والعرضى اذا كانت افراده محسوسة

(قوله انما البديهى بعض وجوهها) فيه بحث أشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل فى تصورات الوجوه بل عدم امكان تعقل شئ لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن أن يدفع هنا بأن مرادهم نفي بداهة كنه شئ من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم فى الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولايلزم كون الوجه حقيقة موجودة

غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) أي من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعا لها) لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيا أيضاً) لان التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا (والجواب لا نسلم أنه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى أن تصور الوجود أول الاوائل فى التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل

ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتي يكون كنهه كسبيا اذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبي يصدق على الماهية وليس عارضا حقيقة حتي يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضة بالكنه فاندفع ماقيل انه لا يمكن أن يكون بعض الوجوه بديهياً بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وانه ينافي ما ذكره في الشق الثاني من أن كسبية المعروض تستلزم كسبية العارض لانه يعقل تبعاً له

(قوله لان العارض لا يستقل بالمعقولية) لاشتماله على المعروض الذى هو غير مستقل بالمفهومية لكونه اضافة وهذا الحكم منشأه اشتباه مفهوم الشئ بما صدق عليه فان المعروض الذى هو اضافة معتبر فى مفهوم العارض لا فيما صدق عليه

(قوله ليست بديهية] أى بالكنه

(قوله بديهياً) أى بالكنه

(قوله لان التابع الخ) اذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة مايحتاج اليه وهذا الحكم منشأه توهم أن مايحصل عقيب الكسب فهو كسبي وليس كذلك فان الكسبي مايحصل بالكسب

(قوله مفهوم العارض) أي مفهوم ماصدق عليه العارض وكذا في معروضه لان الكلام فيما صدق عليه لافي مفهومهما

(قوله فيعقل تبعا لها) ان أراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب تعالي وان أراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود

(قوله لان التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا) مردود بما أشير اليه في مباحث النظر من أن العلم بالبديهي قد يكون تابعاً للكسبي ومنه علم العالم بأن له هذا العلم الكسبي

(قوله اذ قد يتصور مفهوم العارض) فيه أن العارض اذا كان اضافة أو مستلزما لها لايتصور بدون المضاف اليه والظاهر أن الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذى هو معروضه فالاولى أن يجاب بما ذكرنا الآن أو بالجواب الذى ادعى فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر

غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) أي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعا للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية) أعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى أحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثاني) أن يقال لا شك أنه (لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضروريا لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهيا (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس

(قوله وقد تكون ضرورية) أى بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية

(قوله تبعاً للماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر فى الاستدلال عروضه لها أو لان عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة إذ لو كان عروضه لماهية مخصوصة لما وجد بدونها فى ماهية أخرى

(قوله بل تعقل تبعاً الخ) فلا يكون بديهياً لان التابع للكسبي أولى بكونه كسبياً

(قوله فيحتاج حينئذ الخ) بأن يقال لا نسلم ان الماهية المطلقة تعقل تبعا للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفى فى تصور ماهية معينة ضرورية

(قوله فيلزم الاستدراك الخ) أى استدراك التعرض لكونه عارضا للماهية المطلقة وانها بديهية

(قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضروريا لم يعرفوه مستنديا بأنه لم لايجوز أن يكون تعريفاً لفظياً الا انه أورده بصورة الدعوي استظهارا للمنع وكونه في غاية القوة

(قوله وقد تكون ضرورية) أى بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل أو نقول معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهياً ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفى فى المتبوعية كما أشرنا اليه فلا يرد منع بداهة شئ من الحقائق

(قوله وفيه نظر لان الماهية الخ) انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التى لاوجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعاً للمخصوصة لان الوجود الذهنى يعرض لها ولا يلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو أن المجيب ان لم يسلم ماادعاه الخصم من عدم كون الشئ من الماهيات المخصوصة بديهياً بالكنه لم يحتج في الجواب الي القول

اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهى وان كان حاصلا فى الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلوله ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثانى أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون فى الاعيان) الذى وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا أنه) أي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذى توهموا أنه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة ﴿ الثانية ﴾ من المنكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى أنه لا يتصور) الوجود أصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمرين * الاول أن تصوره انما يكون بتميزه

(قوله مآله التصديق) أى بأن لفظ الوجود موضوع لذلك المعني

(قوله انه لايتصور الوجود) أي بالكنه على ماهو المتنازع فيه

(قوله ان لاتصوره انما يكون الخ) أي تصوره بالكنه انما يكون بهذا الطريق بأن يميز الوجود عن غيره لان التصورهو الانكشاف والتميز على مامر وليس الباء للسببية حتى يردان التصور ليس مسببا عن التميز وان الدليل الذي ذكره الشارح لايفيدها وأما تصوره بالوجه فهو فى الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاده مع ذي الوجه على ماحقق في موضعه فهو ليس تميزا للوجود فلا يرد ماقيل ان هذا الدليل لوتم لدل على امتناع تصورالوجود مطلقا والنزاع في التصور بالكنه وانه اذا امتنع تصوره مطلقا كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور

بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جواباً لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل

(قوله الاول ان تصوره انما يكون بتميزه الخ) فان قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لايتصور مطلقامع أن النزاع في الكنه فقط لايقال التميز لازم للتصور بأمر جزئى اضافى بالنسبة الى أمر آخروأما اذا كان الوجه أعم المفهومات كالامكان العام مثلافلا لانا نقول قد سبق أن مالايفيد تميز الشيء عن غيره أصلا لم يكن سبباً لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط ممنوع لم يرد أن هذا الدليل لو تم على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة فى الدليل المذكور هذا ويمكن أن يقرر الامر الاول بأن تصوره بتميزه عن غيره ومعناه أنه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هوالوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزم أن لايعقل شيء من الاشياء أصلا بعين ماذكر وانه سفسطة وحله أن التصور يستلزم التميز لا انه يتوقف عليه قيل فيلزم لكل تصور تصديق

عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز أنه ليس غيره و) معنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب أن تصوره تميزه عن غيره) فى نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتي يجب) في تصوره تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) فى بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك أن المعتبر فى الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول فى نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى اتصاف الموضوع به

(قوله ومعنى التميز انه ليس الخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له

(قوله فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق

(قوله لتوقف تعقل كل واحد الخ) أى تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجه ويجوز أن يكون الوجهان متغايرين

(قوله وذلك لايقتضى الخ) لان معني الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجودين أو معدومين أو المحمول معدوما والموضوع موجودا

(قوله بل يقتضى اتصاف الموضوع الخ) وما قيل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الرابطي أعني وجود المحمول للموضوع فان أريد به انا نسميه بالوجود الرابطي فلا مشاحة في ذلك وان أريد به انه وجود للمحمول في الجملة فممنوع اذ الامر العدمي ماشم رائحة الوجود

غير التصديقين اللذين بينا لزومهما فى تحقق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بأن الاستلزام الاجمالى والمتفق عليه هو عدم استلزامه للتفصيلى

(قوله والجواب أن تصوره الخ) وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتياً للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وقيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح أن يعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه ما لا بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت أن التصور بالوجه أيضاً يستدعي التميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان هذا

فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلايكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله أيضاً ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذى كلامنا فيه * الامر (الثاني التصور حصول الماهيـة فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تصور شيئاً (فيجتمع) حينئذ فى النفس (المثلان) أعنى وجودها والوجود المتصور (والجواب)) ان ماذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي فى تصوره) أى تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما

(قوله ولا مستلزما لتعقله) ذكره لتأكيد المغايرة والا فلادخل له فى نفى لزوم الدور

(قوله لمشابهته لمعناها الحقيقي) باعتبار ترتب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود

(قوله والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئياً فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان فى النفس وعلى هـذا يندفع الجواب المذكور فى بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منـه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلي وفرده وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به

(قوله قول بالوجود الذهنى) بمعنى حصول الاشياء أنفسها في الذهن

(قوله لانسلم الوجود الذهنى) أي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين أي لانسلم الحصول مطلقا في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات أنفسها فيه بل الحاصل أشباحها

(قوله ولئن سلم) أي سلم الوجود الذهنى بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لان ذلك انمـا هو فى الامور الخارجـة عن النفس وأما فى الامور القائمة بالنفس فيكفى فى تصورها حصول أنفسـها والوجود من جانبها وهـذا بناء على ماقالوا من أن العلم بالامور الخارجة عن النفس علم انطباعى والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضوري يكفى فيـه حضورها بنفسها عنـد النفس بمعنى انه لايحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لابمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه

الدليل يدل على أن الوجود لايتصور مطلقا فيلزم الدور أو التسلسل فى تصورات الوجود قطعاً فليتأمل

(قوله ونحن لانسلم الوجود الذهنى) ولو سلم فلعل الموجود فى الذهن أشباح الاشياء المخالفة لها فى الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي

(قوله فيكفى فى تصوره حصوله للنفس) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض

حضوريا لايحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتى لوجود النفس أو عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لابصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أونمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (مماثلة الصورة الكلية) التى هي ماهية الوجود (للوجود الجزئى الثابت للنفس) على ان الممتنع هو أن يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بأنه) أى الوجود (يعرف)

(قوله على تقدير الخ] اشارة الى انه معطوف على قوله يكفي في تصوره لاعلى قوله لانسلم على ماسبق اليه الوهم من اتفاقهما فى صيغة المتكلم مع الغير

[قوله مماثلة الصورة الخ) توصيف الصورة بقوله التى هى ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود ظلى دون العلم الذى هو موجود أصلى فان الصورة تطلق عليهما على ماسيجئ في بحث العلم فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلى وفرده وبين الحاصل فى النفس والقائم به ولا يخفى أن هذا الجواب لايطابق الاستدلال على ماقررناه وان دعوى التماثل بين الكلى وفرده مما لايجترئ عليه عاقل فالتوجيه أن تحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التى هى ماهية الوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتياً للصورة فلا نسلم ذاتيته للوجود الثابت لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها اذا حصل فى الذهن يكون الحاصل منه هذا النقش بعينه لاينافي تشخصها الذهنى وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئي للاشعار الى سند منع التماثل بينهما

(قوله على أن الممتنع الخ] أى ولو سلم المماثلة بينهما فالممتنع أن يكون كل واحد منهما حالا فى محل واحد حلول الاعراض لانه حينئذ يلزم اتحاد المثلين ضرورة اتفاقهما فى الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول فى المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه أمر انتزاعى محض يتصف به الاشياء فى الذهن وليس أمراً زائداً على الماهية في الخارج

بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين أصلا اذ لاتعدد فى الوجود فضلا عن التماثل

(قوله للوجود الجزئي) فان قلت الصورة الكلية متحققة فى ضمن الوجود الجزئى فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة فى الوجود الجزئى لابطريق كونها صورة وظلا لشئ بخلاف الصورة الكلية الحاصلة فى النفس فلا مماثلة أصلا

(قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعنى لو سلم أن قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام

حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) أى الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ماهو أعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) أى مؤثر ومتأثر (أو) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم مالايكون كذلك (الثالثة انه مايعلم ويخبر عنه) أي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم مالايصح أن يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو مابه ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل أوالى حادث وقديم أو مابه يصح أن يعلم الشئ

(قوله هو الموجود فى نفسه الخ) فمعنى الثابت العين الذى ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض

(قوله الثالثة انه مايعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجي وهذا التعريف يشمل الموجود الذهنى أيضاً

الوجود كذلك لما سيجئ من أن زيادة الوجود على الماهية انما هي فى الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل أن يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لازيادة الحال في الخارج كما لايخفى على المتأمل وسيأتي تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهنى

(قوله الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) هذا أولي مما نقله فى شرح التجريد من أن الوجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبنى على مااختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالاخص لان المعلول الاخير الذى هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليست بمنفعل على ان فى اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا كما لايخفى

(قوله أى يصح أن يعلم ويخبر عنه) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهنى والخارجي وحينئذ لايرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لايصح أن يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا في الذهن لامعدوما مطلقا وأما التعريف الاول فهو للموجود الخارجى

(قوله أو ما به ينقسم الخ) انما لم يقل أو انقسام الشئ أو صحة أن يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لايكون حينئذ معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود أعنى الوجود كما فى تعريفه بالفاعل ألا يرى أن الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل أعنى التأثير بل المعرف للوجود مابه ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين

ويخبر عنه (وكله) أي كل ماذكره هذا القائل (تعريف) للشئ (بالاخفى كما لايخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر فى هذه العبارات وأيضا الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود فلايصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له أثر فى الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم موجود لا أول له والحادث ههنا موجود له أول فلا يصح أخذ شئ منها فى تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها أيضادورى ﴿المقصد الثاني فى انه﴾ أى الوجود (مشترك) اشتراكا

(قوله والفاعل الخ) في كون الوجود مأخوذاً في مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء نعم انهما لايكونان الا موجودين

(قوله موجود لاأول له) فان المعدوم الذى لاأول له يقال له ازلي

(قوله ههنا) انما قال ههنا لانه قد يطلق الحادث بمعني المتجدد فيشمل المعدوم الذى له أول

(قوله وصحة العلم والاخبار الخ) فان معناها امكان العلم والاخبار والامكان لايتعلق بشئ لاباعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره فيكون معناه أمكان وجودهما

(قوله فى انه أى الوجود الخ) قدجرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع أن النزاع فى بداهته ونظريته فرع اشتراكه كما مر ولعل وجهه أن تصور الشئ مقدم على التصديق بأحواله فالبحث المتعلق بتصوره أحري بالتقديم فكأنهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه في بادى الرأي ثم بينوا أن هذا الاشتراك الذى هو في بادي الرأى ثابت في الواقع

(قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه

(قوله والفاعل موجودله أثر) قيل ضعفه ظاهر لانا لانسلم ان معنى الفاعل موجود له أثر فى الغير ومعنى المنفعل موجود فيه أثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لايكونان الا موجودين

(قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما) فيه بحث لان الامكان فى قولك يمكن أن يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان امكان الوجود كماسيصرح به المصنف فى المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع ولئن شئت فتأمل فى قولك زيد يصح أن يتصف بالعمي وبهذا يندفع أيضا بيان الدور بان الامكان قد أخذ فى كل من تعريفى الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان فى تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلومية والاخبار عن الموصول وفي تعريف المعدوم بمعني سلب ذلك السلب ولا احتياج فى شئ من التعريفين الى نسبته الى الوجود والعدم بل الي الاتصاف تأمل

معنوياً أى هو معني واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير أبي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة أيضا الا أنه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معني (لوجوه الاول) انه (لولم يكن مشتركا لامتنع الجزم به) أى الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من أنواع الموجودات وأشخاصها (ضرورة انه) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (اما نفس الخصوصيات أو مختص بها) ذاتيا كان لها أو عرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول

(قوله أى هو معنى واحد الخ) أشار بذلك الى أن قوله مشترك على الحذف والايصال والاصل مشترك فيه والى أن المدعي موجبة كلية

(قوله الى كونه مشتركا معني) أي في الكل

(قوله انه لو لم يكن مشتركا) أي أصلا

(قوله لامتنع الجزم به) أى بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده

(قوله عند التردد في الخصوصيات) أى في خصوصية اية خصوصية كانت فالتعريف للعهد الذهني والمراد عند التردد فى الخصوصيات أو عند اعتقاد خصوصية أخرى الا انه تركه في اللفظ لانه اذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية أخري بطريق الاولى والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقادها فان زوال اعتقاد الخصوصية أعم من أن يكون بالتردد فيها أو باعتقاد خصوصية أخرى وبما ذكرنا انطبق أول الكلام وآخره وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالى على تقدير اعتقاد خصوصية أخري بقوله وكذا اذا اعتقدنا الخ ولك أن تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد ويؤيده أن الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الاول يكون التعرض لها لكونها مذكورة فى المتن صريحا وأما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها فى صورة اعتقاد خصوصية أخرى فلازم منه بطريق الاولى وعلى التوجيه الثاني يكون قول الشارح وكذا اذا اعتقدنا دليلا برأسه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده

(قوله من أنواع الموجودات] المراد بها ماعدا الاشخاص بقرينة المقابلة

(قوله اما نفس الخصوصيات] أى نفس خصوصية ما من الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية المخصوصة تعبيرا عن الشئ بوصفه

(قوله فيزول اعتقاده) أى الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلا أولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله اما بزوال نفس الاعتقاد كما اذا كان الاختصاص معلوما أو مشكوكا واما بزوال مطابقته للواقع

(قوله وانما ذهبوا الخ) هذا مشعر بأنه جعل قوله لوجوه متعلقا بقوله ذهب والاولى تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بأنه مشترك وان كان الاول أقرب لفظا

فلان التردد فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هي أعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والثاني باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجوداً ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر أو عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز أو غير متحيز وهكذا اذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها لم يكن ترددنا فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا

كما اذا كان خالى الذهن منه فاندفع البحثان المشهوران أحدهما انا لا نسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد بالخصوصية لان ذلك عند العلم بالعلية أو الاختصاص أو الشك فيه ويجوز أن يكون خالى الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما أن اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود لااشتراكه فى نفس الامر والمدعي هو الثانى

(قوله عين التردد في الوجودات) أى فى نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لا يكون الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال أولم يزل

(قوله وهكذا ترددنا فى جميع أنواع الخ) أى فرضنا التردد في جميعها فلا يرد أن القوي القاصرة لاتقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك فى الجميع ويجوز أن يكون خصوصية لا يمكن التردد فيها أو يكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولا شك أن الفرض المذكور ممكن اذ الجزم بوجود الممكن لا يقتضى الا الجزم بوجود سببه لامكانه ووجوده ولا مدخل في ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد فى كل خصوصية وانه لو وقع التردد فيها لايكون ذلك ترددا فى الوجود لعدم تعقلنا تلك الخصوصية بكنهها بل باعتبار انها خصوصية ما فحالها كحال سائر الخصوصيات فى أن التردد فيها ليس ترددا فى الوجود

(قوله يستلزم التردد فيما يختص به قطعا) سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكه فالباقى لايكون الا ماعلم عدم اختصاصه قطعا

(قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والطريق الاول أعنى قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه أعنى قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ولهذا جمع الشارح بين المسلكين فى تقرير كلامه ثم ان المسلك الثانى أسلم اذ قد يورد على الاول انه ان أراد الجزم باحدى الوجودات المخالفة الذوات قطعا فلا يجديه نفعا لان مفهوم أحدها ليس الوجود المشترك وان أراد الجزم بأحد خصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لامجزوم بها وان أراد الجزم بمعني آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل توهم وروده على الاول لان

اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير أصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده أيضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا . الوجه (الثاني انا نقسمه) أي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و)

(قوله مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه

(قوله وانه لا يختلف الخ) عطف على أن هذا الجزم الى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات اذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود ممتنع عادة

(قوله انا نقسمه) أى الوجود ابتداء وبواسطة

الجزم بأحد الوجودات المتخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك أنه لا يتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين فالحق أن يحمل كلام المصنف على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيتلائم سابق كلامه مع لاحقه

(قوله لتغير اعتقاده أيضاً) فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهذا انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل

(قوله الوجه الثاني الخ) لا يقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان ولا نسلم أنه عين معني الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول أجيب عنه بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاصد ولقائل أن يقول سلمنا أن التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدي الوجودات لكن لا نسلم أن قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لا يجوز أن يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية أو باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك

وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها أوتقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (أقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص

(قوله وهكذا تقسمه بوسائط الى وجودات الانواع) أى الانواع الاضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الاجمالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لاتقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك فى الكل ولا شبهة فى امكان فرض القسمة اجمالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لايحتاج فى تلك القسمة الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولا احتياج الى تعقلها مفصلة وما قيل ان هذه قسمة للكون فى الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشئ اذ لايعنى بالوجود الا الكون في الاعيان وقد ثبت اشتراكه فلو قيل ان هذا ليس بوجود بل لازم صار النزاع لفظياً وكذا ماقيل ان هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان الترديد لا يكون متحققا فيه الا أحد الامور المردد فيه وههنا ليس كذلك

(قوله أو تقسم الموجود الخ) يعنى أن ضمير تقسمه اما للوجود فالكلام على حذف المضاف أوالى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا

(قوله فان المآل الخ) ضرورة ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته

(قوله ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من القسمة واما اشتراكه بين أقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى أقسامه ثانياً فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيهما ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا فالتقييد المذكور بيان للواقع وليس احترازيا وما نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانياً كقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود والابيض اما حيوان أو غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع أقسامه وهذا الاحتراز مبنى على ظاهر ماقاله القوم من أن قسم الشئ قد يكون أعم منه فلعله منتحل الى الشارح وليس منه اما أولا فللفساد فى نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان وغيره ليس تقسيما للحيوان أصلا والا لزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره نعم لو قسم الابيض الى الانسان وغيره كان كذلك وأما ثانياً فلقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى أن يكون المقسم مشتركا فى كل قسمة واما ثالثا فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية فلا يثبت المدعى أعنى اشتراكه بين جميع الوجودات

(قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى مااشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كما فى تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين أن قول الشارح وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها مما لابد منه اذ يورد

الى مشترك (لايقال) قسمة الوجود الى ماذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لاتتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لاتختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن فيها الحصر العقلي) الدائر بين النفي والاثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم الاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤل الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لاتقسيما ورد انه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك

(قوله قسمة عقلية لاتتوقف الخ) ان أريد بالعقلية مايقابل الاستقرائية فقوله لايتوقف الخ صفة تقييدية وان أريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة

(قوله فالاشتراك المعنوي الخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة فالاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعترض من عدم الاشتراك في القسمة اللفظية

(قوله وقد قيل الخ) قائله شارح حكمة العين أي في الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند المساوي بأن التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي أيضاً يستدعي الاشتراك المعنوي اذ لولا ذلك لكان ترديدا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد

(قوله ورد الخ) يعني أن الاشتراك المعنوي الذي أثبته المستدل في صورة الاشتراك اللفظي لايقاع

على تقرير المصنف أن اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لابين وجودات أقسام الجوهر وأقسام العرض مع أن المدعى اشتراكه بين الجميع والحق أن قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لالان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله أعني قوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لاالابيض مطلقا فلا ينقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه أيضاً فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده وقد يتوهم أن الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التوجيه أيضاً لان مقصود المورد انه لايلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وأفراد العرض لان قيد القسم قد يكون أعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم أخص مطلقا وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم أن المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان والفرس

في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بان له ماهية وتتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان أريد مجرد الاشتراك) أي ان أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت افراده متماثلة في الحقيقة أولا (فهما) أي مفهوما الماهية والتشخص (أيضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان أريد التماثل في الوجود) أي ان أريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلايلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) أي بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وأنت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول . الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لاتمايز فيه) أي في العدم

أصل الاشكال لان المعترض حينئذ يعود ويقول يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضاً بهذا التأويل وهذا الاشتراك المعنوي أعني اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لايثبت ماهو المقصود أعني اشتراك الوجود بمعنى أنه معنى واحد يشترك فيه الموجودات بأسرها وهو ظاهر فلا بد من الرجوع الى ما ذكره المصنف ويكون التزام أن التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركا في الجواب

(قوله لان الماهيات متخالفة الحقائق) أي مايصدق عليه الماهية كالانسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا تكون الماهية مشتركة

[قوله والتشخصات) أي مايصدق عليه التشخص كتشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض والا لماكانت موجبة لتميز الاشخاص فلا تكون مشتركة في شئ بل تكون متخالفة بحسب هوياتها أي ماهياتها الشخصية بأن تكون متشخصة بأنفسها لا بتشخص زائد عليها والا لزم التسلسل فتدبر فانه قد توهم القاصرون ان هذه العبارة الجزيلة ركيكة

(قوله بأن المتبادر الخ) وان كان المتكلمون قائلين بالتماثل أيضاً

(قوله هو المعنى الاول) أي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض

(قوله الثالث أن العدم مفهوم واحد) قد يقال لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لاتعدد فيه مطلقا لااصالة ولا تبعا اتم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لايمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص

(بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) أعني الوجود معنى واحد (والا بطل الحصر العقلي فيهما) يعني ان قولك الشيء اما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيد إما ان يكون موجودا بوجود خاص أولا يكون موجودا أصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون

(قوله بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتياز بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم المشروط وعدم زيد وعدم عمرو فما قيل لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعاً لم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر اثبات المقصود بتسليم باطل

(قوله معنى واحد) لا تعدد فيه بالذات وإن كان فيه تعدد بحسب الاضافة كوجود الشرط ووجود المشروط

(قوله والابطال الخ) أي ان لم يكن مقابله واحدا بالذات بل متعددا بذاته بطل الحصر العقلي فيهما أي في الوجود والعدم مع قطع النظر عن اضافتهما الى شيء واحد اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فانه قد زل فيه اقدام

(قوله لجواز أن يكون الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره أمر محال فكل شيء اما

بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجوداً أولا يكون موجودا سواء كان السلب معنى واحداً مشتركا بين افراده أو كان كل سلب جزئياً حقيقياً لا اشتراك له مع سائر السلوب الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الاعدام لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصاً حينئذ وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذا مقابله أعني الوجود يأبى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لا في الانحصار فكأنه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي أن يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر أن مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل له في الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا أن يحذف لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردوداً بما أشير اليه في الجواب

(قوله لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فكل شيء اما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أولا يكون موجوداً أصلا فلا يبطل الانحصار العقلي

موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا أريد انه اما موجود بوجود مامن الوجودات واما ليس موجودا أصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ وأوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب

أن يكون موجودا بوجوده الخاص واما أن لا يكون موجودا أصلا فلا يبطل الحصر العقلي قلت بل يبطل لان الحصر العقلي ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولا شك أن الجزم ههنا بواسطة مقدمة أجنبية هي امتناع كون الشئ موجودا بوجود غيره كذا أفاده الشارح في حواشي التجريد والمراد بقوله ما لو جرد النظر اليه أي من الامور الاجنبية فلو احتاج الى تدقيق النظر في الاقسام لايضر كونه عقلياً كما في حصر المفهوم في الواجب والممتنع والممكن وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع

(قوله فان قيل الخ) يعني انما يبطل الحصر العقلي اذا أريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة اما اذا أريد به مايطلق عليه الوجود فلا اذ يصير المعنى اما موجود بأحد الوجودات أو ليس بموجود أصلا ولا شك في انحصاره

(قوله مختلفاً بحسب اختلافه) نقل عنه الابهري ان هذا معنى الحصر ان الشئ اما أن يكون موجودا بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أولا وذلك مما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لاقل من تلك المعاني أو أكثر منها فيلزم أن يتغير حال الشئ في كونه موجودا أومعدوما بمجرد تغير الاوضاع مع بقائه في نفسه على حاله وذلك باطل قطعاً انتهي وبهذا اندفع ما أورد بعض الفضلاء انه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة أحد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة أحد تلك المعاني ليس الا باعتبار وضع لفظ الوجود لها فللوضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه

قلنا الحصر العقلي مايجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه ههنا بمقدمة أجنبية هي امتناع وجود الشئ بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشئ اما أن يكون موجوداً بوجود خاص أولا يكون موجوداً أصلا ولو بواسطة مقدمة أجنبية يشكل بالهيولى فانها قد تكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجودين أخري فتأمل جوابه

(قوله قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بانه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشئ اما أن يكون موجوداً أو معدوما فلا اشكال أصلا

انا لانسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان أيضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود

(قوله لانسلم أن العدم مفهوم الخ] أي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم انما هى مفهومات متعددة على حسب تعدد الوجودات ولفظ العدم مشترك بينهما اشتراكا لفظياً كالوجود

(قوله متعدد متمايز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود داخلة في مفهومه فيكون متمايزا بالذات

(قوله والترديد الخ) فقولنا زيد اما أن يكون موجودا أو معدوما بمنزلة قولنا زيد اما انسان أو ليس بانسان

(قوله وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا لاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرضه في المتن استظهارا للجواب

(قوله ويكون الترديد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشمل أن يكون موجوداً بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوما وبهذا ظهر ان لوحدة مفهوم العدم مدخلا في الاستدلال واندفع ماقيل انه اذا كان مفهوم العدم متعددا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجوداً بوجود آخر وكونه معدوما بعدم آخر فالتعرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه أن هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجودا أو معدوما فان الغرض منه الحصر فى الوجود ورفع الوجود بالكلية لارفع الوجود الخاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لايخفى ومن هذا ظهر انه لابد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم أو لكون المراد من العدم معنى لا يجامع الموجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركا لفظا بطلان الحصر المذكور والاوجه أن يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنى فالعدم اما أن يكون مفهوما واحدا أو متعددا بحسب تعدد الوجودات وايا ما كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجودا أو معدوما اما على الاول فلجواز الواسطة بأن يكون موجودا بوجود آخر واما على الثانى فلأنه حينئذ يكون حصرا بين الوجود والعدم بالمعنى الذى يجامع الوجود وذلك ليس بمقصود

(قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقلياً) رد عليه بأن الحصر العقلى هو ماوجود النظر اليه لجزم العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية هى أن الشئ لايكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان أخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر

المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي ❊ الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) أي كون الوجود مشتركا معنى (ضرورية) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة في الكون في الاعيان ماليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن

(قوله الوجه الرابع قال الخ) واذا كانت هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتا بطريق الاولى فهذا استدلال بالعلم ببداهة القضية على العلم بثبوتها ولا ينافي ذلك كون البداهة فرع ثبوتها فاندفع مايتوهم من أن كون هذه القضية بديهية مناف للاستدلال ببداهتها عليها فالصواب أن يترك قوله الوجه الرابع ويقال وقال بعض الفضلاء ليكون عديلا لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية

(قوله لاحاجة فيها الى دليل الخ) فلا يردانها لو كانت ضرورية لما استدل عليها القوم لانها تنبيهات عليها

(قوله اذ نعلم الخ) دليل على الحكم بالبداهة فانه قد يكون نظريا

(قوله ان بين الموجود الخ) استدلال باشتراك الكون بين أي موجودين فرضنا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات فلا يتوهمن أن الدليل عين المدعى

أوعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الابعد ملاحظة تلك المقدمة الأجنبية فلا يكون حصراً عقلياً وفيه بحث لان الحصر العقلي مايجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما وأما اذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لايخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فحينئذ لانسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية مافي الباب انه لزم من هذا المحال المفروض أن يعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ماأضيف اليه هذا العدم أو يعدم بعدمين خاصين وبالجملة لاشك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلباً متعلقاً به فحاصل الجواب أن الحصر بين الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص عقلي وهذا كلام حق لاغبار عليه لايقال الحصر الذي ادعي عقليته هو الذي أحد طرفيه كون الشئ ليس له وجود البتة فالحصر العقلي فيما يكون أحد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لايسلم تحقق الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه عقلي فيما يكون أحد طرفيه ماذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لايسلمه لايسلمه نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم

الالفاظ وأوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لايمنعه الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخص) فان الحال فيهما أيضاً كذلك فان اكتفى بتجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص . الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعني الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لايدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان في كل وجود انه كذلك) أي غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان

(قوله فانه غير مقنع له) اذ له أن ينكر العلم بالامر المشترك بين الموجودين

(قوله الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لكان الحكم بأنه غير مشترك مطابقا للواقع والتالي باطل لان الحكم بأنه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلا يكون مطابقا للواقع

(قوله يحكم عليه) أي على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاده بافراده أعني الوجودات فلا يرد عليه ان المحكوم عليه هي الافراد لا العنوان فالصواب أن يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات

(قوله واذا لم تكن) الظاهر لانه اذا لم تكن لانه دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة الا انه أورده بالعطف اشارة الى أن هذه المقدمة محققة مقررة لاشبهة فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل الملازمة

(قوله عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنوانا لملاحظتها

(قوله لان تلك الدعوى حينئذ) أي حين فرض أن لايوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لابد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجعله أصغر واثبات الاوسط له فيحصل صغريات متعددة تتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلا اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شئ من الحقائق بمشتركة وفرض انه ليس مفهوما واحدا يجعل آلة لملاحظة تلك الوجودات لابد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكثرة حسب تكثر الوجودات فضم الى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحدا

فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام ولذا أجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل

(قوله وتعود قضية الماهية والتشخص) وأيضاً دعوي الضرورة في محل النزاع لاتسمع

الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب

(قوله بل يتناول الخ) لايتوهم من هذا أن من قال بأن الوجود غير مشترك أراد به أن الوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لا يقبل النزاع بل أراد أن لاشئ من الوجود بمشترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك فتدبر فانه زل فيه أقدام

(قوله أن يتصور معنى واحدا) اذ لابد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة

(قوله صادق) أى فى زعمه

(قوله فلابد أن يكون ذلك الخ) اذ لابد فى صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول في نفس الامر ويكون مناطا للصدق سواء كان فى الذهن أو فى الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتاً في نفس الامر وبما ذكرنا ظهر أن مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفى في الاستدلال لجواز أن يكون ذلك التصور بمجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى فى نفس الامر بل فى فرض

(قوله لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد الخ) فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده في غير ما أورد فيه أيضاً فيكتفى بذلك الايراد ولنظيره ما صرح به الشارح في أوائل بيان شرح المفتاح من أنه اذا بين حال جزئي بوجه علم جريانه فى جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة ويسمى تصويرا للبرهان الكلي في مثال جزئي تأنيساً به قلت ماذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه فى سائر الجزئيات وانه بعد تسليمه ور أمر شامل أيضاً

(قوله وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلى أيضاًمن الافراد وعمم الحكم على جميعها والا لكفى أن يقال فلابد من أن يتصور معنى واحدا متناولا للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق في قوله بحكم ايجابي صادق الصدق فى زعم المستدل فليتأمل

انا نأخذها) أي الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فنقول لايوجد معنى مشترك فيه مينها يسمى الوجود وذلك لايقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيها تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لايوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لايقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لاتقتضي وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة الشئ (اما ان يجب وجوده أولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر)

العقل وان الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام وان ماقيل ان مدار الاستدلال على انه لابد في الدعوى من تصور معنى واحد عام ليمكن اثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة أو سالبة فالفرق المذكور غير نافع في الجواب وهم باطل

(قوله بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز أن يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا يستدعي ثبوته في نفس الامر

(قوله بل يقتضى تصوره) أى تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لاينافي ماقيل ان الجزئي يمتنع تصور اشتراكه لانه بمعنى التجويز لا التقدير على ماتقرر في موضعه

(قوله ويمكن أن يجاب الخ) حاصله أن اللازم مما ذكر انه لابد من ملاحظة معنى واحد عام يكون آلة لملاحظة تلك الوجودات وبهذا القدر لايلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز أن يكون ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظى بأن يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخالفة

(قوله لم يتميز الواجب عن الممكن) أى بالذات خص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مسلوبا عنه جميع الوجودات

(قوله فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة أو زائدا عليه فانه يجب ثبوت ماهية الشئ له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ماعداهما

(قوله يقتضى تصوره) لايخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من أن الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فليتأمل

(قوله الوجه السادس الخ) فيه بحث لان الواجب مايجب له وجود ما والممكن مالا يجب له وجود أصلا فالامتياز ظاهر بلا اشكال الا أن يرجع الى أن هذه القسمة أيضا عقلية والحصر فيما ذكرنه بملاحظة اللفظ وأوضاعه

فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان أصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعني الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته (والجواب) ان ماذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان و(كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) أو زائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (واما من قال ليس) الوجود (بمشترك) معني

(قوله ان ماذكرتم الخ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لايقتضى كونه ممكناً مالم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبني على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان وهذا ممتنع لامتناع تعدد ماهية الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف أى وجواز كون الشيء الخ أو اعتبار أن الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محال

(قوله وان كان الخ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ماهو مقتضي ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العينية وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله أو زائدا عليها ليتحقق أولوية نقيض الشرط ويصير المعني ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا أحد الامرين من العينية أو الزيادة فكيف اذا تعين العينية كما هو مذهبنا فان معلومية انتفائه حينئذ أولى لان امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء موجودا مرتين

(قوله وان كانا زائدين) بخلاف ماذا كان أحدهما نفس الحقيقة والآخر زائدا عليه فان امتناعه أظهر لانه يستلزم أن يكون الشيء موجودا بنفسه وأن لا يكون موجودا بنفسه فتدبر فان الناظرين تحيروا في فهم معني ان الوصلية في الموضعين

(قوله وكون الشيء الواحد له وجودان الخ) قيل يفهم منه ابطال الفعلية أعني أن يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية أخص من الامكان الذي يكفى فى جريان الوجه السادس ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم وأجيب أولا بتقدير المضاف أى جواز كون الشيء الواحد أو امكانه وثانياً بان الممكن مالايلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل أيضاً

(قوله أو زائدا عليها) فيه مناقشة لفظية وهي ان ان فى قوله وان كان نفس الحقيقة يفيد ان ماوقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء أولى باللزوم لنقيض الشرط أعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور فى الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون نقيضه أولي بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما فى قولك لو أهنتني لاثنيت عليك فحينئذ يرد على عبارة

بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) في الكل (وسيجيء حجتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه ﴿ المقصد الثالث ﴾ في ان الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لانه اذ لم يقل أحد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل أى الواجب والممكن جميعا أو زائدا عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب في ثلاثة (أحدها للشيخ أبي الحسن الاشعرى وأبي الحسين البصرى) من المعتزلة (أنه نفس الحقيقة في الكل) أى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول او كان)

(قوله فان الوجود الخ) أي مايطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل مذهب الاشعري أيضاً ولذا وضع المظهر موضع المضمر

(قوله نفس الماهية أو جزؤها الخ) كلمة أو ليس للتقسيم ولا للترديد اذ لامذهب في اقسامه وترديده للعقليين بل هو لاحد الامرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حملية محمولها أحد الامور الثلاثة عند العقل وفي هذه القضية التي محمولها أحد الامور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها

(قوله بأن الوجود جزء الماهية) فسقط كونه جزءا في الكل وكونه جزءا في البعض سواء كان عينا في البعض الآخر أو زائدا

(قوله فاما أن يكون الخ) الانحصار في هذه الاحتمالات الاربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن

المصنف أن نفس الشرط ههنا أولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن أغمض عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور يحقق الجزاء عليه أيضاً فحينئذ لامعنى لضم الشارح قوله أو زائدا عليها اللهم الا أن يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة أو زائدا عليها ثم ان قوله وان كانا زائدين عليها مما لايحتاج اليه لان قوله وأن تكون موجودة بوجودين ناظر الي قوله أو زائدا عليها كان قوله لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة الخ ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتأمل

(قوله وهذا لسخافته الخ) وجه السخافة أن الادلة عامة

(قوله انه نفس الحقيقة الخ) قيل فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لايمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي في نفسها لايمكن جعلها وجوابه على تقدير أن يكون مراد الشيخ ماسيحققه

الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة) أي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذي هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثاني (الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي) في المرصد الثاني (وكل منهما) أي من الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم

(قوله أي اذا اعتبرت الخ) لم يفسر الحيثية بعدم اعتبار انضمام الوجود لئلا يصير الحكم عليها بكونها غير موجودة لغوا وما قيل من انه اذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة غاية مافي الباب انه يلزم أن تكون معدومة وأن لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للنقيضين باطلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع لجواز أن يكون باعتبار كون العدم جزءا له أو نفسه

(قوله الحل) أي منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت أي الماهية من حيث هي معدومة يمنع لزوم الواسطة فانا نعني بقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة أنه ليس شئ منهما في مرتبة الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونهما نفس الماهية أو داخلا فيها ففيه ارتفاع النقيضين في الملاحظة ولا استحالة فيه ولا نعني به انها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم

المصنف ظاهر وأما اذا حمل على ظاهره فيمكن أن يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن

(قوله مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لان قيد الحيثية ان فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يترجح اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود فالاولى أن يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن أن يدفع بان التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هي هي وأما قوله فكانت معدومة فالزامي وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره

كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة أو معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها ❊ الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) أي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فان مالا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود أمر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة

(قوله لم يمكن أن يحكم عليها الخ) لانها ليست متصفة بأحدهما

(قوله ينضم الى الماهية) وهذا الانضمام انما هو في العقل بمعنى أن العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هي ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة وليس ذلك الانضمام في الخارج حتى يرد ان للماهية من حيث هي في الخارج فكيف ينضم الوجود اليها

(قوله بل في زمان كونها الخ) اضراب عن مضمون العبارة وفيه اشارة الى دفع ماقيل ان انضمام الوجود ان كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان كان في زمان العدم يلزم اجتماع النقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لانه تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وذا ليس بمحال انما المحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل

(قوله الثاني قيام الخ) تقريره انه لو كان الوجود زائدا على ماهية ما لكان قائما بها واذا كان قائما بها لكان فرعا على وجودها في نفسها واذا كان فرعا لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والتالي باطل لانه يلزم كون الشيء موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذا المقدم فثبت أن الوجود ليس زائدا في شيء من الماهيات

(قوله فان مالا ثبوت له الخ) اذ المعدوم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية اذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية فانه في الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية قيل هذا البيان انما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف فالحق ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في طرف الثبوت وحينئذ

(قوله بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الاضراب متعلق بتينك العبارتين معا لا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عروضه للماهية إما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل أو حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين.

زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف (و) أيضا (يلزم تقدم الشيء على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (وتتسلسل) الوجودات الى مالا نهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلابد) هناك (من

لا اشكال في قيام الوجود بالماهية والاتصاف به وعندي ان الاتصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتهما فيه فيكون الاتصاف متوقفاً وفرعا لثبوت المثبت له فان قيل فيلزم أن يكون فرع ثبوت المثبت أيضاً قلت نعم اذا كان الاتصاف حقيقياً كالاتصاف بالاعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء ان مالا يكون موجودا في نفسه استحال أن يكون موجودا لشيء وأما اذا كان الاتصاف انتزاعياً كاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضي الا ثبوت المثبت له لانه لابد من مبدأ الانتزاع في طرف الاتصاف حتى ينتزع منه

(قوله فيلزم الخ) يعني أن قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء والا لكان الواجب أن يقول وتقدم الشيء على نفسه أو لزوم تقدم الشيء على نفسه بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوما بينا ولذا تركه المصنف فالامور الثلاثة محالات لازمة للتالي مترتبة عليه اما الاول فمن القبلية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق أو غيره والثاني على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية وانما أورد الواو بين الثاني والثالث نظرا الى اجتماعها في الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منها على تقدير مباين لتقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصح أن يكون موقعاً لأو كما سيجيء في عبارة الشارح

(قوله وتتسلسل الوجودات الخ) أي يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطا لوجود لاحق لانه يلزم أن لا تنتهي سلسلة الوجودات الى غير النهاية حتى يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل

(قوله ومع امتناعه فلابد الخ) أي مع امتناع التسلسل في نفس الامر او فرض وجوده ههنا

(قوله ومع امتناعه) أي مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه لما سيأتي من أدلة ابطاله واستلزامه انحصار مالا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن أن يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائدا الخ بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتأمل

وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لاتتناهي عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن مافرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتموها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجودامرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات الى مالانهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب مايعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة فلا يصح قطعا

فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلةالغير المتناهية بحيث لايشذ منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات لوجوب مغايرة الكل مع الجزء فالكل من حيث الكل ليس نفس الماهية ولا جزءا منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرعا لوجود الماهية في نفسها لما مر ولا يكون ذلك الوجود زائدا على الماهية والا لم يكن جميع مافرضناه جميعاً فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا المقام تركنا التصريح بها تجافيا عن طول الكلام

(قوله لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى) أي لاتتناهي بالفعل لما عرفت فلا يرد مافي شرح المقاصد انا لانسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارضي لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر

(قوله بسبب مايعارضها) أي بسبب مايعارض مثبتها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص عن الحكم الكلي وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه ولذاجعل الدليل المعارض سببا للتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار في الاحكام العقلية كقولهم نقيضا المتساويين متساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لابسبب وجود

(قوله ولقائل أن يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية أيضاً لم يكن من قبيل التخصيص المذكور

بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية أي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن

المعارض وقس على هذا

(قوله الضرورة الخ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه فى الخارج بل أطلقه وقيد الصفة بالثبوتية أجاب الشارح بأنه ان أراد بالثبوتية الموجودة في الخارج فسلم ان قيامها يقتضى وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان أراد به ماليس السلب فى مفهومه فلا نسلم ان قيامها مطلقا يقتضي وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجياً وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل فى العقل فلا يلزم أن يكون للماهية قبل وجودها فى الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان الضرورية حاكمة بأن قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة أو معدومة نحو زيد أعمى فالتخصيص بالموجودة لاوجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام فى الخارج ومقصود الشارح أن القيام مطلقا انما يقتضى وجود الموصوف في الخارج اذا كانت الصفة موجودة فى الخارج

(قوله وليس الوجود الخ) اذ ليس في الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم

(قوله بل امتيازه الخ) يعنى انه اذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل الى ماهية ووجود بالنظر الى ترتب الآثار عليها ويصفها به فاتصافها به اتصاف ذهنى انتزاعى وهو لايقتضي الا كون الماهية فى الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها فلايرد انه لو كان الاتصاف به فى العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية فى كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة في الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل ويلزم احتياج الواجب فى وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به في الذهن حقيقياً لا انتزاعياً وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل فى الوجودات الذهنية لان الاتصاف به فى الذهن يكون فرعا لوجود الماهية فى الذهن وننقل الكلام الى الوجود الثاني والثالث والرابع وهكذا لان هذا التسلسل فى الامور الاعتبارية التي تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قد أطال الفضلاء فيه الكلام وما فازوا بالمرام وكذا لايرد ما أورده بعض الفضلاء من أن فى القول بامتيازهما فى فى العقل اعترافا بمذهب الشيخ فكيف يكون جوابا لاستدلاله لان مذهبه انه ليس مايصدق عليه الوجود أمرا وراء الحقيقة فالوجود فى الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهذا المجيب يقول أن مايصدق عليه الوجود أمر مغاير للماهية فى الذهن وليس مغايرا لها في الخارج نعم لو حمل مذهب الشيخ على ان مراده نفى الزيادة فى الخارج كما يدل عليه أدلته على مايحققه المصنف كان في الجواب المذكور اعترافا لمذهبه

(قوله بل الصواب أن يقال الخ) فان قلت على هذا يبطل الفرق الذى ذكروه بين السالبة والموجبة بان السالبة لاتقتضى وجود الموضوع بخلاف الموجبة للدلالة على أن المحمول فى الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لايقتضى وجود الموضوع قلت المنفى ههنا فى المآل هو القيام الخارجى المقتضى لتقدم الوجود

معروضه انما هو في العقل وحده ثم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه أحد. الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية

(قوله واعترض الخ) والقول بأن الجزئية منتف بالاتفاق فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائدا عليها على ما في شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقياً وأما ماقيل ان اللازم من الدليل الثاني أن يكون وجود ما نفس الماهية لا كل وجود فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله أن وجود كل شئ نفس حقيقته ان الوجود الذي هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك

(قوله لو كان الوجود الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائدا عليها أو جزءا منها وكلما كان أحدهما كان له وجود آخر أي موجودا بوجود مغاير لنفسه زائد عليه أو جزء منه اما الصغري فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكمين أحدهما كونه موجودا وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغايرا لنفسه اما زائدا عليه أو جزءا منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية أو جزء منها في الموجودات والوجود من جملتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائدا أو جزءا في الكل فلا يثبت به المدعى أعني العينية في الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذي يأتي لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجودا أو كون وجوده مغايرا له

الخارجي والمدعي في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر أن مراده أن الصواب في جواب دليل الشيخ أن يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو أن الوجود ليس زائدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائدا في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من أن النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر أن النزاع في كونه زائدا في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح أفضل المحققين في تجريده حيث قال فزيادته في التصور

(قوله لا بمعني انه موجود في الخارج) فيه أن الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا أن له ثبوتا كالموجودات في نفس الامر ولا شك أن ثبوت شئ لشئ في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتأمل

(قوله وقد اعترض بان هذين الوجهين الخ) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم أعني مدعي الزيادة وقد حصل وأنت خبير بان سياق كلام المصنف ههنا يدل على أن مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض

أو جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (وتتسلسل) الوجودات الى مالا يتناهى (والجواب المنع) أى لا نسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانيـة) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر (وان سلم) أن للوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازائدا عليه ولا جزءا منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القـدم والحـدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) أى أمثال ماذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغـير ذلك من الانواع المتكررة التى سـيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس

(قوله والجواب الخ) تقريره لانسـلم انه لو كان الوجود زائدا أو جزءا كان موجودا لجواز أن يكون زائدا ومعدوما وما توهم من انه لايمكن تجويز كونه معدوما على تقدير الجزئية لان عـدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم أن لاتكون الماهية موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجودا على كل واحد من التقديرين أعنى الزيادة والجزئية كما عرفت فالمانع يكفيه أن يقول لانسلم انه اذا كان أحدهما كان موجودا لجواز أن يكون زائدا ومعدوما ولايجب عليه أن يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما

(قوله ولا استحالة الخ) لماكان منع المقدمة المدللة غير متجه أشار الى أن منعها راجع الى منع دليلها

(قوله وان سلم الخ) أى لو سلم كونه موجودا على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجودا بوجود آخر لان ذلك الحكم انما هو فيما سوى الوجود وأما الوجود فيجوز أن يكون بنفسـه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد الصـفة بالموصوف بين البطلان بل بمعنى ان الثمرة التى ترتبت على سائر الموجودات لقيام الوجود بها تترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الموجود عندنا مايظهر منه الاحكام وتترتب عليه الآثار لا مايتصـف بالوجود كما هو وضـع اللغة والا لـكان النزاع فى كونه نفس الماهية أو زائدا لغوا من الكلام

(قوله فان كل الخ) تعليل لقوله فقد يكون وجود الوجود نفسه يعنى هذا التجويز مبنى على مقدمة كلية صادقة قيـل هذه الكلية تقتضى أن يكون السـواد اسود بنفسه مع أن البديهة تكذبه لان السواد سواد لااسود وليس بشئ لانه ان أراد به انه ليس متصفا بالسـواد فسـلم لكن لايضرنا وان أراد به انه لايترتب عليه آثار السـواد فممنوع

(قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه) وأما مايتوهم من انه قد يكون وجود الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لايلزم كون كلها وجودية كما سيأتى فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كالايخفى

أمراً زائداً) على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام أمر آخر اليه أعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بأمر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه

(قوله انما يكون مضيئاً) أي مترتباً عليه آثار الضوء

(قوله فهو مضيء بذاته) أي يترتب على ذاته آثار الضوء

(قوله وان زاد في الممكن) جملة حالية بالواو في شرح التسهيل الشرطية تقع حالا نحو افعل هذا ان جاء زيد فقيل يلزم الواو وقيل لا يلزم وهو قول ابن جني وفي شرح الكشاف ان كلمة أن هذه لا تكون لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه للتأكيد واليه يشير كلام الشارح حيث جعل كلا الامرين مدعى الحكماء وليس هذا أن الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه

(قوله وأما الوجود فهو موجود بنفسه) فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما في الواجب أو من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كما أن الضوء مضئ بنفسه ليس بشئ اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف الشئ بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما أن السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح أن يقول كل شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفس حقيقته

(قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب) سيأتي أن نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيرا قال الاستاذ المحقق يرد عليه أن مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لا يصدق على شئ قائم بنفسه بأن يحمل عليه مواطأة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة أن يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال أن ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قيوم مقيم لغيره وقد أشرت في المقصد الاول من هذا المرصد الى أن قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به

نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن) اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لوقام وجوده بماهيته) أي لولم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوزان يكون جزءا منها واذا كان زائد عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بماهيته (لكان وجوده وصفا (محتاجا اليها) أي الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) أي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهي)أى تلك العلة (الماهية) الواجبية(والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود)أي على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودامرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات ويلزم أيضاثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابدان تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه

(قوله والا لم تكن الخ) أي أن لايقوم الوجود بماهيته تعالى لم تكن ماهية الواجب موجودة أصلا لانه حينئذ اما أن يقوم بغيره ولا شك انه يمتنع اتصاف الشيء بصفة تقوم بغيره واما أن يكون قائما بنفسه ويكون لماهيته نسبة اليه على ماذهب اليه الاوائل في موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون مافرضناه واجبا ومع ذلك يثبت المطلوب

(قوله وهي انه يلزم الخ) أى يلزم أن يكون الواجب موجوداً قبل أن يكون موجودا وهذا الحال غير مذكور فيما سبق فبيانَ قوله لما مر بهذه الوجوه الاربعة على سبيل التغليب وانما لم يذكره فيماسبق تقليلا للحذف في الكلام

(قوله فان قلت الخ) منشأ الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكناً كونه ممكن الوجود في نفسه لانه الشائع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الي ذاته تعالى

ماذا فلا يرد ماذكره الاستاذ الا على ظاهر كلامه فليتذكر

(قولهليس المراد انه الخ) فمعنى امكانه هوامكان ثبوته لموصوفه بمعني انهلايكفي ذاته في ثبوته لموصوفه

بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابد له من علة هي اما الماهية أو غيرها (وأجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (وأما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قديكون بغير الوجود كتقدم

(قوله فاتصاف الماهية الخ) ليس المراد ان الاتصاف فى كونه اتصافا أو فى وجوده فى نفسه أو فى وجوده لغيره لابد له من علة فان جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لايخفى بل المراد ان الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود للماهية فهو وجود رابطى للوجود وليس ذلك واجبا ولا ممتنعاً بل ممكنا فيحتاج الى علة هذا ماقالوا فى تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلا بزيادته في الخارج وان الاتصاف به حقيقى وأما اذا كان قائلا بزيادته فى الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه في حد ذاته بحيث اذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمرا زائدا على حقيقته فاللازم ليس الا احتياجه الى علة فى هذا الانتزاع ولا محذور فى ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن أيضاً وليس هذا اعترافا بعينية الوجود في الواجب لان القائل بالعينية يقول باتحاد الوجود والماهية فى نفس الامر وعدم تغايرهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق

(قوله وأجيب عنه بأن الخ) منع لقوله والعلة الخ أي كل علة متقدمة بالوجود أي لانسلم كليتهما سواء أريد بالعلة العلة الفاعلية أو مطلق العلة مستندا بالعلة القابلة واجزاء الماهية

(قوله فاتصاف الماهية بها لابد له من علة) قال الاستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم أى لاأول له وسيجىء أن التأثير فى القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشئ ومقتضيه لايجب أن يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع أن تقتضى ماهية تعينا فتكون منحصرة فى فرد ولاشك أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وأنت خبير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب اهـ فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لايخفى وقد يقال اتصاف الشئ بامر اذا كان ممكنا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشئ متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التى شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجدة له وقد لانسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لابد لنفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يتصور أن يستغنى عما عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لايكون الا جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح أحد جانبى حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيره ويلزم أحد المحذورين

(قوله وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع) قيل عليه اذا جوز أن تؤثر ماهيته

الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبوله لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وأيضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) أي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلا (لا يقال هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد أنهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لان نقول فهذه الحيثية) أى

(قوله واذا كان الخ) تحرير لكون العلة القابلية سندا للمنع وفيه اشارة الى أن المراد بقوله فله علة هي العلة الفاعلية لانها التي يستدعيها الممكن لامكانه

(قوله علل) زاده الشارح لان التقريب لا يتم بدون اعتبار العلية اذ مقصود المانع ان العلة لا يجب تقدمه بالوجود فلابد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقومة مقرر بينهم متفق عليه

(قوله فانا اذا لاحظنا الماهية) أى المركبة

(قوله جزمنا بتقدم اجزائها الخ) أي بكونها محتاجة الى الاجزاء في حصول ذاتها

(قوله فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما في العلة الفاعلية والقابلية والغائية والشروط وارتفاع المانع فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا نتصور شيئا منها فضلا عن الجزم بالتقدم

[قوله فهذه الحيثية هي التقدم) لان مآل الحيثية كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا

تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز أن تؤثر قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر وأجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة أن الشيء مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه

(قوله قابلة للوجود عندكم) فيه بحث لانه ان أريد انها قابلة للوجود في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن الماهية تحقق في العقل أولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان أريد انها قابلة له في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكمات فتأمل

كون المقوم بحيث متى وجد هو مع مايقومه كان سابقا عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) أي هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لانتعقله الا باعتبار الوجود (وهو) أى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه أراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتي تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وأيضا قوله

(قوله لانها ثابتة الخ) فيه بحث لانه ان أراد انها ثابتة له قبل أن يوجد فى الخارج وفي الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لايثبت له شيء وان أراد قبل أن يوجد فى الخارج فسلم لان التقديم صفة اعتبارية تتصف بها الاشياء في الذهن لكن لايجدي فيما هو المطلوب أعنى تقدمه لابحسب الوجود مطلقا فالحق أن يقال بدله وان كانت ثابتة له فى الوجود وان يفرق بين اللحوق باعتبار الوجود أي بشرطه وبين اللحوق فى الوجود بأ يكون الوجود ظرفاله فان في الاول مدخلا فى الوجوددون الثاني ولك أن تقول مراد الشارح بقوله قبل أن يوجد قبل أن يعتبر معه الوجود فيؤل الى ماقلنا الا أن قوله حال عدمه آب عنه

(قوله لانتعقله الا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقه الجزء متى وجدا وهذا كالامكان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الي الوجود

(قوله حال عدمه) قد عرفت ما فيه

(قوله كاف فى المنع) أى لاحاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعقلا بالقياس الي الوجود

(قوله وما يقال) أي في توجيه الجواب

(قوله ان هذه الحيثية ثابتة الخ) فمعني قوله هي التقدم هى المتقدمة على وجود الجزء

(قوله ومعلولة لماهيته) لان كل عارض محتاج الى معروضه

(قوله وهذا القدر يكفينا الخ] ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية

[قوله الي علة خارجية] أى موجودة فى الخارج

[قوله وكلامنا فيها] أي فى العلة الموجودة فى الخارج لان المستدل قال كل ماهو علة لوجود الشيء فى فى الخارج يجب أن تكون متقدمة بالوجود والمعترض منع أن تكون متقدمة بالوجود

(قوله وكلامنا فيها) أي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجياً الا

فهذه الحيثية هي التقدم لايناسب هذا التوجيه كما لايخفى (أجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلاحظ العقل له وجودا أولا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان مالا يوجد في

[قوله لايناسب هذا التوجيه] لان ايراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على أن مراده ان الحيثية المذكورة عين التقدم لانها متقدمة وما قيل في بيانه ان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما أولا فلان هذا الموجه لم يجعلها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه قوله ثابتة للجزء حال عدمه فيؤول التقدم بالمتقدم واما ثانيا فلأنه لو تم لدل على عدم الصحة وأما ثالثا فلأن كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافي كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ماقيل لان المقصود يتم بدون ذلك الا ترى ان الحيثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ماهو المطلوب على التوجيه الثاني لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحيثية تقدما كانت أو غيره وان كانت في نفس الامر تقدما فالتعرض لكونها تقدما مستدرك ليس بشئ اما أولا فلأنه جعل معنى قوله فهذه الحيثية هي التقدم انها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال العدم ولا شك في كونه موقوفا عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحيثية المذكورة وأما ثانيا فلأن الاستدراك لايعبر عنه بعدم المناسبة

[قوله أجاب الحكماء الخ] خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لايقبل المنع لان العقل يحكم بالبداهة ان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات العجم تجزم بذلك ولهذا اذا سمعت صوتا تنفزمنه بناء على ان وجوده يقتضي سببا موجودا فلعل ذلك يضرنا

أن اتصاف الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجوداً في الخارج يحتاج الى الجاعل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع انها تحتاج الى بيان أن الاتصاف بها أيضاً لايحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لايخفى فتأمل

(قوله لايناسب هذا التوجيه) لان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لايخفى

(قوله أجاب الحكماء الخ) قد سبق الاشارة الى ماقيل عليه من انا لانسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لامعنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها

نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره أو ايجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابد وان يلاحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه الماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ماجعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه أصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا ﴿ فههنا بحثان الاول انه زائد ﴾

(قوله أو ايجاد نفسه) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلمين لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز أن تكون متقدمة بذاتها لابالوجود ولا يلزم منه انسداد باب اثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندي انه لاايجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضي لايلزم أن يكون موجدا ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها بناء على ماتقرر من أن جعلها واحد كيف والايجاد الخارجي لابدله من موجد وموجد في الخارج وليس في الخارج ههنا الا الماهية المتصفة بالوجود واعتبار التعدد فيها باعتبار انها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد انما هو في الذهن

بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لان بديهة العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا لم يكن مفيداً لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى

(قوله بلا اعتبار وجود وعدم) أي بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والا لامتنع الخ فان قلت يجوز أن يقومه باعتبار واحد من الامرين الوجود والعدم فلا ينافي الجزم المذكور التردد في أحدهما قلت ذكر العدم استطرادي لان التقويم انما يتوهم باعتبار الوجود لاغير وهو المقصود بالمنع

على الماهية (في الممكن لوجوه) أربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم والا) أي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتي (و) لاشبهة في ان الماهيـة الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون موجودة معدومـة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهيـة) الممكنة (أو جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العـدم من حيث هي هي) أيضا أما على تقدير كون الوجود نفسـها فلان الوجود يأبى قبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئـذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (وأجيب) عن هذا الوجـه

(قوله ان الماهية من حيث الخ) قيل هاتان المقدمتان أعني الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة مع الوجود لاتقبل العدم اذا انضمتا ينتج من الشكل الثاني أن الماهية من حيث هي ليست ماهية موجودة وهو المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وليس بشئ لانه لايلزم منـه أن الماهية ليست نفس الوجود فان كل شئ مغاير له اذا أخذ مع نفسه سواء أخذ قيدا له أو جزءا منه ضرورة مغايرة المطلق للمقيـد والجزء للكل

(قوله تأباه) أى الماهيـ ـن حيث هى مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود فى القبول وعدمه

(قوله لم تكن كذلك) ـي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هي تأبى العدم أيضاً أى كما أن المأخوذة مع الوجود تأبى عنه فصح الاضراب وظهر معـنى كلمة أيضاً بلا تكلف وليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل العدم حتى لايصح الاضراب لان معنى لم تقبل العدم ومعنى تأبى العدم واحد ولا يصح قوله أيضاً لان معناه حينئذ انها لم تقبل العدم كما انها لاتقبـل شيئا آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته انه لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم تكن الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود فى قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة معها فى عدم القبول والثانى باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان التالي فلما ذكره المصنف من أن الماهية من حيث هى تقبل العدم والماهية المأخوذة لاتقبله فافهم فانه قدزل فيه أقدام

(قوله فلان الوجود يأبى الخ) كيف لا والماهية المعروضة له لاتقبله فكيف يقبل نفسه

(قوله مأخوذ مع الوجود) من حيث أنه موجود

(قوله لما مر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا

(قوله وأجيب الخ) حاصـله أنه ان أريد بالقبول معناه الحقيقي أعنى الاتصاف الذى يقتضى مجامعة القابل والمقبول فلا نسلم بطلان التالي بمنع أن للماهية من حيث هى تقبله لانه فرع القول بثبوت المعدوم ولا ثبوت له عندنا وان أريد به الطريان سواء اجتمع معه أولا فلا نسلم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان

(قوله بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي أيضاً) أي مثل الماهية الواجبية أومثل المأخوذ مع الوجود

(بأنك ان أردت بقبول العدم انها) أى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لان الماهية حال العدم لاثبوت لها فى نفسها عندنا بل هي نفي صرف (وان أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) أو كان الوجود جزءها (لما قبلته) أى لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لايجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولوقام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها ٠ الوجه (الثانى انا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث) تعقلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني فانه) أي الوجود الذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجيا أو ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير

نفس الماهية أوجزءها كانت الماهية من حيث هى تأبي العدم كالموجودة لان الوجود فى نفسه لايأبي طريان العدم بان يرتفع بالكلية فكيف تأبي عنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها أو جزئيته لها وانما قلنا أن الوجود يرتفع بالكلية لان الماهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطريان العدم سواء ارتفع نفسها أولا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح

(قوله لما سيصرح به) من امتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تعقله بالكنه

(قوله نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشئ لابمعنى الصورة الحاصلة فان التعقل حينئذ موجود لاوجود

(قوله على تقدير تسليم الخ) أي لانسلم ان للوجود فرداسوي الوجود الخارجي فالدليل غير قاصر ولو سلم ذلك فلا تصور أيضاً

(قوله فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب أن ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازى

(قوله فانه نفس التعقل والتصور) المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشئ فى العقل ولومسامحة لما صرح المحققون بانه الصورة الحاصلة فلا يرد أن التصور والتعقل موجود ذهنى لاوجودذهني

تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) أى فى الوجود الذهنى (ومن أثبته أثبته ببرهان) لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) أي المتحققة في الخارج اذا لم

(قوله الشك فيه) أي فى الوجود الذهنى أى فى انه وجود ذهنى

(قوله لان حصول الشيء الخ) بمعنى ان عدم الشك في أن حصول الماهية في الذهن وجود ذهنى لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول فى الذهن لذلك الحصول أى الحكم بان ذلك الحصول حصول ذهنى وتحقق الحصول المذكور لايستلزمها

(قوله فان الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لايشك فى انه شعور لانه ليس بين الثبوت لافراده وانما قيد بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بعد الالتفات على ماقالوا من أن العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات

(قوله في الوجود الذهني) أي في أن للاشياء وجوداً ذهنياً

(قوله ولو كان تحقق الخ) أى تحقق ماهو وجود ذهنى في نفس الامر مانعا من الشك فى كونه وجوداً ذهنياً لما أنكره عاقل ولما احتيج الى البرهان عليه اذ لاشك فى تعقل الاشياء وهو وجود ذهنى فتدبر فقد زل فيه أقدام بسبب ارجاع ضمير له فى قوله بثبوته له الى الشيء مع انه فى قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع الي الوجود الذهنى وكذا في قول الشارح على وجه لايشك فيه راجع الى الشعور

(قوله اذا لم تكن معقولة لاحد) أى اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن اذ هو وصف

(قوله على وجه لايشك فيه) المراد نفى الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لايشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام فى الجملة

(قوله وأيضاً فالماهية الخ) تغيير للدليل بعد التسليم

(قوله اذا لم تكن معقولة لاحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهنى دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية وأما انه فى أنفسنا فلا لجواز أن يكون فى المبادى العالية ويكون التفات نفوسنا اليها هناك كافياً في الحكم عليها وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهنى مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادى العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا وأقول يمكن أن يكون علم المبادى العالية بالاشياء علما حضورياً واليه يميل كلام المصنف فى آخر المقصد السادس من

تكن معقولة لأحد (خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائداً عليها أيضاً اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى

عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازما لذاتها فاذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهنى ولا حاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهيــة المتحققة فى الخارج من حيث أنها في الخارج خالية عن الوجود الذهنى فلا يكون نفسها ولا جزءها وإلا لما خلت عنه فى الخارج مع ان هذا القيد مما يناقش فيــه بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية وتخصيص أحــد بما ســواها لاينفع لانه لايثبت الخلو عن الوجود الذهنى مطلقا لكونه شاملا لما فى القوى العالية والقاصرة ولو أريد فرض كونها غير معقولة لاحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز أن يستلزم المحال

(قوله ولا يمكن أن يقال الخ) دفع لما يتراأي من كفاية هذا الدليل فى تغاير الوجودين .

(قوله لانسلم حصول الماهية) أي الماهية الموجودة في الذهن انما الحاصل بعض وجوهها وهوليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجي

مقاصد العلم واذا كان علمها بها علما حضورياً لاتكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري أن يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهنى هو الارتسام الظلى ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة أو معدومة علماً حضورياً فلواستلزم الوجود الذهنى لزم أن يكون جميع الاشياء ثابتاً فى ذات البارى تعالى ثبوتا ذهنياً فيلزم الكثرة في ذاته تعالى وأكثر الفلاسفة لايقولون به وهو مقتضى أصولهم وان قال به أبو على فى اشاراته ولو سلم ان علمها حصولى البتة فتلك المبادي لاتعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجــة في الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى أصولهم فاذا لم يتعقلها أيضاً خلا عن الوجود الذهنى قطعا فان قلت هذا انمــا يفيد زيادة الوجود الذهني فى بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هــذا وارد فى الخارجي أيضاً كما ســيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهنى على نحو زيادة الخارجى وان ورد على دليل كل منهما انه لايثبت الايجاب الكلى الذي هو المدعى اللهم الا أن يقال العقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا أن النفس الكلى المتعلقة بالفلك التاسع مثــلا يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك أيضاً جميع الجزئيات بانطباعها في آلاتهــا التى هى النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقى ههنا بحث آخر وهو أن من يقول أن الوجود عين الماهيــة يقول ان الوجود الخارجى عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال فى رده للماهية الخارجية خاليــة عن الوجود الذهني أو للماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل

(قوله اذ يتوجه عليه انا لانسلم الخ) أى لانسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق

الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعني القاضي الارموى (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعقله) أي الممكن كالمثلث مثلا (تصوراً) فان هـذا معني كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) أى وجود الممكن (تصديقا) لان الشـك فى الوجود ينافى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم المـاهية تصوراً ولا نعلم وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بأنا نشك فى ثبوته) أي ثبوت الوجود (للماهيـة) المعقولة (ولا شئ من المـاهية وجزئها ممـا يشك فى ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفى ثبوت ذاتيه له فلايكون الوجود نفس المـاهية ولا جزءها لكن يرد على هذا أنه انمـا لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيئاً من المـاهيات معقول كذلك وأيضاً المثال الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعقلها من المـاهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انمـا يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لاثبات أن كل وجود زائد عليها * الوجـه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها) فائدة معنوية أصلا بل كان بمد هدراً (وكان قولنا

(قوله حاصل الدليل الخ) منشأ هذا الاعتراض توهم ان قوله انا نعقل المثلث مع الشك في وجوده تمام الدليل كأنه قيل المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صغرى الدليل والكبرى مطوية

(قوله اذ الوسط غير مكرر) حتي لو أبدل قوله مع الشك في وجوده بقولنا مع الذهول عن وجوده تم الدليل واندفع المناقشة

(قوله المثال الجزئي الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات وأما اذا كان التنبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد

(قوله لو كان الوجود الخ) لانه حمل الشئ على نفسه وان حمل اشتقاقا لانه حينئـذ تكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فمعنى انها موجودة انها وجود

(قوله فائدة معنوية) وان أفاد فائدة لفظية نحو قولنا الليث أسد

(قوله بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين

اذ الحاصل صور الماهيات لا أنفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني فحينئذ لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر

(قوله لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها) والتمسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع أن المسئلة من المطالب التى يطلب فيها اليقين

(قوله لما أفاد حمله عليها) فيه بحث لجواز أن تكون افادته باعتبار أن معنى السواد موجود حينئـذ

السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معتوبة معتداً بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يعتد به والاظهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون أو ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه * الوجه (الرابع أنه لو لم يكن) الوجود (زائداً) على الماهية (لكان اما نفسها

(قوله كقولنا السواد سواد) بناء على ان معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد في جانب المحمول وان اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود

(قوله وهو مما لا يعتدبه] ان اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما في هذا زيد وان لم يعتبر لايصح الحمل

(قوله والاظهر أن يقال الخ] لانه حينئذ لايحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع ان حمل الشيء على نفسه غيرمفيد اشتقاقا كما انه غيرمفيد مواطأة ان اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح ان لم يعتبر

(قوله كقولنا السواد لون أو ذو لون) التقديران باعتبار كونه جزءا محمولا أو غير محمول

(قوله بخلاف حمل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هنا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية أيضاً بأنه انما يلزم عدم افادة الحمل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما اذا تصور كلاهما أو احدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل فى الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث أنه حيوان

(قوله الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص

انه ليس بمرتفع على مامر أن معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية وأما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين فى البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى فى نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لافائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لايكفى فى كل نسبة كما في كون شئ فوق شئ وأمثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة

(قوله الرابع الخ) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص

أو جزءها والاول باطل لانه) أي الوجود (مشترك) لما مر (دونها) أى دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها (وكذا الثاني) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزءا) للماهيات (لكان أعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتى لها أعم منه (فكان جنسا لها) ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس (وتمايز أنواعه) المندرجة تحته (بفصول) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي أيضا موجودة) لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنسا لها) أي لتلك الفصول أيضا اذ الفرض أنه جنس للموجودات (فلها) أى فللفصول (فصول) أخر (كذلك) أى موجودة أيضا (ويلزم التسلسل) وترتب أجزاء الماهية

(قوله وما يقال الخ) قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البحت المتشخص بالاطلاق عما سواه حتى عن الاطلاق أيضا ومقابله العدم الصرف لاتميز فيه ولا وصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية للنفس الامرية الوجوبية والامكانية وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن أجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البحت منزه عن كلها والاحكام كما تختلف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقا لنفس الامر هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضى بسطا لا يليق بهذا الموضع

(قوله يعدونه مكابرة] ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة

(قوله لكان أعم الذاتيات المشتركة) أى ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة

(قوله اذ لا ذاتي لها أعم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات العشر وذاتياتها أخص من الوجود فعلى تقدير جزئيته يكون فوق جميع الذاتيات فقوله اذ لا ذاتى لها أعم منه كناية عن كون كل ذاتى لها أخص منه على ماهو المتبادر فى العرف ويجوز أن يكون بمعناه الحقيقى وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لا ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة

(قوله أنواعه) أو ما في حكم الانواع

(قوله وكذا الثاني اذ لو كان الخ) فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال أيضا الوجود معقول ثان وجزء للموجودات موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والماهية الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة أعنى الاشخاص على ماهو التحقيق وفيه نظر

(قوله فلها فصول آخر) لم يقل أو أجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقا

الواحدة الى غير النهاية (وأنه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفي المركب قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة أيضاً فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط وواحد فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وأيضاً فالموجود اما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر) فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً ويجاب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز أنه قد يكون جنساً للانواع أي أنواع الموجودات (عرضاً عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته

(قوله لان البسيط الخ) قال المحقق الدواني لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى أن يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو أن المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ماليس بمركب فليس بينا بنفسه وكذا الكثرة لابد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد أخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا ويجوز أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء أيضا مشتملا على آحاد لايكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الي غير النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا أخذت بحيث لايشذ منها واحد لابد فيها من بسيط وواحد ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقياً والا لم يكن مافرضناه جميعاً نعم يرد عليه ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء ما منه التركيب اما اذا كانت انتزاعية فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع

(قوله فالوجود اما جوهر الخ) هذا في الاجزاء المحمولة مسلم لانه يستلزم حمل الجوهر على العرض أو العرض على الجوهر مواطأة وأما في غير المحمولة فيجوز أن يكون العرض جزء الجوهر كالهيئة السريرية للسرير

(قوله بأن يقال الخ) أي يمنع قوله فلا يكون الوجود جنسا للفصول

(قوله لابد له من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال أن الفرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد أن هذا الفرض يستلزم عدمه وانه أشد استحالة

(قوله فلا يكون جزءاً للجوهر) قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركباً من جوهر وعرض كما في السرير على أن اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى انه زائد في الكل

عرض عام الفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثانى بأن يقال (قوله الموجود (اما جوهر أو عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشئ مندرجا

(عبد الحكيم)

(قوله بل كل جنس) أي في الماهيات الحقيقية

(قوله عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتى فى الماهيات الحقيقية

(قوله وانما جاز ذلك] أي كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جنسا للفصول راجع الي منع مقدمة دليله أعنى قوله اذ المفروض انه جنس للموجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية أى كل وجود مشتركا كان أو خاصا زائد على الماهية الا أن بعض أدلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئيـة أى ليس كل وجود زائدا ففيما نحن فيـه يكون المدعي زيادة الوجود المطلق فى جميع الماهيات للمكنة فجاز أن يكون صدق نقيضه أعني سلب زيادته فى جميع الماهيات بأن يكون داخـلا فى البعض دون البعض فلا نسلم ان المفروض انه جنس للموجودات بل المفروض انه جنس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته فى الجميع فان قيل اذا كان المدعي زيادته فى جميع الماهيات كان معـنى قوله لو لم يكن زائدا في الجميع لكان نفسها أو جزءا منها نفس بعضها أو جزء بعضها فحينئذ يمكن منع اللازمة الاولى أعنى لزوم اتحاد الماهيات لجواز أن يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضـلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لـكان أعم الذاتيات لجواز أن يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم لم يمنع هاتين اللازمتين ومنع اللازمة الاخيرة أعنى قوله فكان جنسا للفصول قلت لما كان القول بأن الوجود المشترك نفس بعض الماهيات أو ذاتى مختص ببعض الماهيات مكابرة أعرض عن منع تينك اللازمتين بخلاف اللازمة الثالثة تأمل فانه من المداحض التى زل فيها الاقدام

(قوله ليس من أقسام الموجود) بل هو معـدوم ولا يلزم من اعتبار المفـروض في شئ اعتبار العارض والا لامتنع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب متصف بنقيضـه فلا يلزم من جزئيتـه للجوهر والعرض أن لايكونا موجودين فلا يردما قيل انه اذا لم يكن من أقسام الموجود لم يكن جزءا للجوهر والعرض لان جزء الموجود موجود فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ماقيـل اذا لم يكن جوهرا ولا عرضاً لم يكن جزءا منهما لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض

(قوله لاستحالة أن يكون الشئ الخ] أي لاستحالة أن يكون الشئ منـدرجا تحت المتصف بذلك

تحت المتصف بذلك الشئ قال المصنف (والتحقيق أن هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود زائداً على ماهيـة الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) أي ذات الوجود وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) أي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين (فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد

الشئ بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافا حقيقياً لانه يستلزم اتصاف الشئ بنفسه وهو محال لعدم التغاير بين الشئ ونفسه فلا يرد ان العدم مندرج تحت المعدوم لان اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقياً ولا ان مفهوم العلم بعد تعلق العلم به ومفهوم الكلي وأمثالها مندرج تحت المعلوم والكلي لان ذلك بعد اعتبار التغاير بينها وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطلق لو كان موجودا لا يكون وصفه حصة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية انما تحصل له بعد العروض

(قوله والتحقيق) أي بيان الحق من قولى الزيادة والعينية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية وخلاصته ان التغاير من حيث المفهوم لايقبل النزاع فلا يمكن حمل الاختلاف عليه فالاختلاف والنزاع انما هو في التغاير من حيث الذات والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له

(قوله ان هذه الوجوه الخ) أي ماسوي الوجه الرابع بقرينة أنه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لايقول به

(قوله انما تفيد تغاير المفهومين) اما الاول فلأن مبناه على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين الا يري ان الانسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات وأما الثاني فلأنه يجوز الشك في ثبوت شئ لشئ اذا كانا متغايرين في المفهوم مع اتحادهما ذاتا كما في هذا زيد أي مسمى بزيد وأما الثالث فلأن افادة الحمل انما يستدعي تغاير الطرفين مفهوما لاذاتا بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى التغاير في الذات فان نفي النفسية والجزئية يستلزم التغاير في الذات فمن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفي عليه الظاهر

(قوله لايقول الخ) فانه يحكم بأن السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد في المفهوم

(قوله والتحقيق أن هذه الوجوه الخ) أما غير الوجه الاول فظاهر وأما الوجه الاول فقيل لانه مثل أن يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع أن يكون لاأباً وزيد قد يكون لاأباً ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق أن خلاصة الوجه الاول هو أن ذات الماهية تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها أو جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل

هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول القائل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) أي للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) في الخارج (تقوم احداهما بالاخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهية هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لها) أي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) أبي الحسن الاشعري (وخوي دليله) لانه يدل علي امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان

(قوله من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ما صدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثاني أمر اعتبارى

(قوله هويتان) أى ماهيتان شخصيتان

(قوله فى الخارج) بل متمايزان في الذهن

(قوله وكان للوجود الخ) زاده على المتن لانه اللازم من قوله والا أى أن لايكون النفى المذكور أي ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان فى الخارج لا لان ترتب قوله فكان لها الخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد أن يكون للماهية هوية ممتازة فى الخارج

(قوله من المحذورات) أى المذكورة فى الوجه الثانى للشيخ

(قوله كلام الشيخ) أى قوله انه نفس الماهية

(قوله وخوي دليله) الاول والثاني كما لايخفى على الفطن

(قوله وفيه بحث) أي في قوله وهو الحق بحث لان ما ذكره من قوله والا لكان الخ يدل على انتفاء التمايز الخارجي بينهما ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذى هو المدعى ومحل كلام الشيخ الا بأن يستلزم عدم التمايز الخارجي الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لايكون للوجود هوية خارجية بأن يكون أمرا اعتبارياً عارضا له فى الذهن وحينئذ لايتحدان فيما صدقا عليه

(قوله حتى يمكن قيامها الخ) أي كقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لايقتضي تحقق هوية القائم بل يقتضي هوية المتقوم به

ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطأة كالسواد

الماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني وبهذا اندفع مايتوهم من ظاهر تفريع قوله حتى يكون ماصدق عليه أحدهما الخ ان الاتحاد في الصدق مبنى على الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه سيبين في بحث الماهية ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية الخارجية انما يصح في الذاتيات دون العدميات نحو زيد أعمى اذ لاهوية خارجية للاعمى والا لكان موجودا خارجيا والتفسير الشامل لهما الاتحاد في الصدق اذ لا استحالة في صدق العدميات على الموجودات الخارجية وذلك لان مقصوده ههنا ان عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد في الصدق أن لا يستلزم الاتحاد في الهوية وليس فليس لا أن الاتحاد في الصدق لا يتحقق بدون الاتحاد في الهوية واندفع أيضاً ماتوهم من أن المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية بل للاتحاد في الصدق وهو قد يتحقق بدونه كما في نحو زيد أعمى فقوله الا أن هذا لا يستلزم الخ لا وجه له

(قوله كالسواد) يعني كما ان السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود أيضاً محمولا عليه لاتحاد كل منهما مع الذات في الخارج ومغايرتها اياه في المفهوم وهو معنى الحمل على ماقالوا انه اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج وما قيل انه يستلزم جواز حمل الجزئي الحقيقي ففيه أولا ان عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضي جوازه لجواز أن يكون عدمه لانتفاء شرط أو تحقق مانع عنه على ماقيل ان المعتبر في جانب الموضوع الذات وفي جانب المحمول الوصف

(قوله حتى يكون ماصدق عليه أحدهما الخ) قيل في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حال العدميات مثل زيد أعمى وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية أحدهما وجوابه أن سياق كلام المصنف يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذورات أو انه أراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خالياً عن الدليل مع أن مقصوده اثبات هذا الاتحاد لخلاصة البحث ووروده على الثاني ظاهر وعلى الاول أن انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق ثم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل

(قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطأة) فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك والا جاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين مع انه

وأيضا لم يكن لأحد شك فى أن الوجود موجود كما لاشك في أن السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هى ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (ثم لما أثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان وافقوه فى ذلك) أي وافقوا الشيخ فى أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بأنه) أى الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ماقيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا فى الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس فى الاعيان عين

(قوله وأيضاً لم يكن الخ) وذلك لان عدم التمايز فى الخارج معلوم لكل أحد لانه يعلم أن الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد فى الهوية كان الاتحاد فى الهوية أيضاً معلوما بعد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك في وجود الوجود في الخارج مع أن ذلك بعد العلم بوجود السواد من أعرف النظريات فلا يرد انه يجوز أن يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد

(قوله وبالجملة فالهوية الخ) الفاء جزائية أى اذا علمت التفصيل المذكور فالهوية الخ أو زائدة لمجرد تحسين اللفظ

(قوله عارض لها) أي خارج عن تلك الهوية

(قوله وأما أن تكون تلك الهوية الخ) حتي يكون ماصدق عليه السواد عين ماصدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف

(قوله ثم لما أثبت الخ) تقرير لما سبق من الاتحاد فى الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كأنه قيل فهل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فانهم قالوا جواب لما وهو مع الفاء ضعيف وقوله وان وافقوه فى ذلك حال من ضمير قالوا أى قالوا حال كونهم موافقين له فى العينية فى الهوية

(قوله مطابقتان الخ) على معنى انهما منتزعتان منها بحسب تنبه المشاركات والمباينات أو على معني انهما لو وجدتا فى الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مغايرا لما صدق عليه الوجود فى الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات فى الذهن بخلاف ما اذا لم يثبت

لايقول به أحد فالشرطية ممنوعة اللهم أن يحصر موانع الحل ويبين انتفاؤها ههنا

(قوله وأيضاً لم يكن لاحد شك الخ) قيل لم لايجوز أن يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتين

هو وجود أو شئ انما الوجود) أو الشئ فى الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات ،وجودات عينية متأصلة فى الوجود وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث أنها فى الذهن ولا يحاذى بها أمر في الخارج (وذلك) أى الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتى والعرضي) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها فى الخارج فليس في الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتى أو عرضى كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) فى أن الوجود زائد أوليس بزائد (راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) فمن لم يثبته كالشيخ قال

الوجود الذهنى فانه لاتغاير بينهما الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لانزاع فيه فاندفع ماقيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل فالقول بالتغاير لايختص بالقول بالوجود الذهني

(قوله هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولي أيضاً كذلك اذ ليس فى الاعيان شئ هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والتشخص بل في الاعيان شئ هو معروض مفهوم الحقيقة بمعني انه ينتزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلا يرد ماقيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والتشخص عندهم ففى الاعيان شئ هو حقيقة ووجود وتشخص

(قوله ولا يذهب الخ) يريد ان ماأورده المصنف شاهدا للاتحاد فى الهوية شاهد على عدمه

(قوله ولا يذهب عليك الخ) اعتراض على المصنف بان ماذكره الشيخ ينافي مادعاه فكيف أورده تقوية لكلامه

(قوله راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) قيل فيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شئ في العقل وفي اقتضاء الثبوت فى الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغاير بين الوجود والماهية فى التصور بان يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر أن لايقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا زائد عقلا وفى التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفى الوجود الذهنى على أن الوجود زائد على الماهية ذهابا الى المعنى الاول

ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن أثبته قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى الذهن فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه ﴿البحث الثانى﴾ أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه * الاول لو لم يكن) وجود الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجوداً مجرداً قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فتجرده) عن الماهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجرداً) لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضاً (مجردا) عن الماهية (وقد أبطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا أوعدميا (هذا خلف) الوجه (الثانى أن

(قوله بل كان الخ) اضراب على نفي المقارنة بالعينية لان الدليل المذكور لايدل على نفي الجزئية كما لا يخفى فهذا الدليل وكذا الآتي على نفي العينية في الواجب وأما نفي الجزئية فأمر مسلم ثابت عند الفريقين بدليل لزوم التركيب في الواجب

(قوله اما لذاته) أى ذاته كاف فى اقتضاء التجرد

(قوله فيكون كل وجود مجردا) لاشتراكها في حقيقة الوجود

(قوله وأما لغيره) أي يكون للغير مدخل فيه

(قوله منفصلة) بناء على ان كل ماهو متصل به محتاج الى قيامه الذي هو التجرد فلايكون علة له

[قوله وقيامه بذاته الخ) عطف تفسيري وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد أمر عدمى لانه عبارة عن عدم العروض فالاحتياج فيه الي الغير لاينافى الوجوب ووجه الدفع انه فى الحقيقة عبارة عن القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب فى القيام بالذات وتحصيل الذات الى الغير

(قوله زائد على الماهية في الواجب) قيل لو كان الواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الي المبدأ لايكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدئية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لاتكون موجودة فاذا يكون مبدأ للموجودات غيرموجود وهو محال ويمكن أن يقال تقدم الماهيتين على الوجود بحسب الذات لايقدح في كونها مبدأ للممكنات على أن الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح فى حواشي التجريد فليس في الخارج الا شئ واحد هو مبدأ للممكنات فتأمل

(قوله مجردا عن الماهية) أى عن مقارنة الماهية والعروض لها

(قوله أو عدمياً) اشارة الي دفع مايقال يكفى فى التجرد عدم مايقتضى المقارنة

الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شئ) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شئ) منها (حتى لنفسه وعلله) لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية (وبطلانه أظهر من أن يخفي والثانى يقتضى أن يكون التجرد وهوعدم العروض جزءا من مبدأ الوجود) أي فاعله (وانه محال) بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً (لا يقال لم لا يجوز أن يكون التجرد) الذي هوعدمي (شرطا لتأثيره) لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه) وفى

(قوله مبدأ الممكنات كلها) أى فاعل لها كما سيجئ واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بيانا للواقع والا فأصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى

(قوله يقتضى أن يكون الخ) أي جواز أن يكون كل وجود فاعلا لما الواجب فاعل له فيجوز أن يكون كل شئ علة لنفسه ولعلله وهو محال فلا يرد أن مجرد وجود الفاعل لا يكفى في وجود المعلول لجواز توقفه علي ارتفاع مانع لخصوصية الوجود الامكاني وأما القول بجواز توقفه علي شرط لخصوصية الوجود الواجبي فمدفوع بأنا ننقل الكلام الي تلك الخصوصية بأنه مقتضي الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك أو من غيره فيلزم امكان الواجب

(قوله وهو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه مامر من انه عبارة عن القيام بالذات

(قوله أى فاعله) فسر بذلك لانه المحال بداهة لان معطي الوجود لابد أن يكون موجوداً وأما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم

(قوله اثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءا منه وفى اختيار لفظ الصانع اشارة الى ماعليه المليون من ان علة الاحتياج هو الحدوث

(قوله لانه لما جاز الخ) يعنى ان هذا المركب مع اشتماله على أمور ثلاثة منافية للايجاد أعنى التركيب فان المركب لايجوز كونه مبدأ للممكنات كلها والتركيب من العدم الذى هو فرضى محض ممتنع فى نفس الامر وكون المركب معدوما اذا جاز كونه موجدا جاز أن يكون العدم الصرف أيضاً موجدا لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوما

(قوله لم لايجوز أن يكون الخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذى لايلزمه شئ من المحالين المذكورين

بعض النسخ لفقد شرط أي شرط يمكن اجتماعه مما لمساواته وجود الواجب الذى جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه وعلله (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بأن النزاع) فى أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته أمورا متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها فى مطلق مفهوم الوجود (فان ما صدق عليه أنه وجود) أى ما يحمل عليه الوجود مواطأة (ليس فى الواجب أمراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطئ لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمراً عارضاً لها خارجا عن ماهيتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معاً

(قوله أى شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفي هذا التفسير اشارة الى دفع مايرد من أن التجرد الذى هو شرط ممتنع الاجتماع بما سوي الوجود الواجبي فلا يلزم المحال المذكور

(قوله والا لكان الخ) وأما الصوفية الوجودية فلا يقولون باشتراك الوجود وأما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان

(قوله أى ما يحمل الخ) فسر بذلك لدفع توهم أن يراد صدق الوجود عليه اشتقاقا

(قوله واشتراك الخ) لايخفى ان الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم ان الاشتراك يقتضى التساوى وقوله بهذا القدر يتم الجواب يقتضى أن يكون له دخل في الجواب

(قوله لجواز الخ) المناسب لكونه أمراً عارضاً لانه جزم فيما تقدم بالمخالفة بين وجود الواجب

(قوله أى شرط يمكن اجتماعه الخ) هذا تفسير الشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لما يقال يجوز أن يكون الشرط ممتنعاً اجتماعه مع الوجود فى الممكن فان قلت لانسلم الامكان لجواز أن يكون تشخصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته

(قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك) فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا قائما بذاته تعالى كان ممكناً محتاجا الي علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لامحذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذى هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذى هو نفسه على اتصافه بالوجود الذى هو عارضه فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا وجوده بوجودين

لكنه زاد فى التوضيح فقال (وأما حصته) أى حصة الواجب (من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا) الجواب (لايشفي عليلا فانه اعتراف بأن حصة الكون في الاعيان (عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعنى أشار الامام الرازى في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود فى حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق) اذن بين الواجب والممكن فى كون الوجود زائداً عارضا للماهيـة (الا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصة الكون) في الاعيان (هو) أى ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه أنه وجود

وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما حمل الجواب المذكور على منع التساوى كما سيجيء أورد الجواز

(قوله لكنه زادفى التوضيح) حيث يتبين به ملشأ غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصةوالفرد

(قوله وأما حصته) الحصة عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية مافهى فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات

(قوله لايشفى عليلا) لانه حصل به قدح فى دليل المستدل لكن لايضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال لايشفى ولم يقل لاينفع

(قوله فان قيل الخ) هذا شق ثان للترديد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط

(قوله فلا فرق الخ) وأما الفرق بأن الحصة فى الواجب عارض للماهية عروض الكلى للجزئى وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فمبنى على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت

(قوله هو ماصدق عليه انه وجود) يعنى يكون فردا للوجود

(قوله ويثبت أيضاً الخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحا والافاصل الفرق حاصل بثبوت الامر الثالث

[قوله معـروض للحصة) عروض الكلي للجزئى فلا يكون ذلك الامر موجودا فلا يلزم كون الوجود الخاص موجودا ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين

(قوله عارض للماهية) عروض الصفة للموصوف فتكون الماهية موجودة به

(قوله وأما حصته من مفهوم الكون فى الاعيان الخ) اذ معني الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته ما لاماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لانزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له

و) يثبت أيضاً (أنه) أى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون فى الاعيان (عارض للماهيـة) الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن فى الممكن ثلاثة أمور ماهيـة وفرد من الوجود عارض لتلك المـاهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفى الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صـدق عليه الوجود زائداً على الماهية فى الممكن وعينا لها في الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) أى على ذلك الامر الثالث (دليل) أصلا (بل ولا قائل به أحد فان التزمه) فى الممكن (ملتزم) اظهاراً للفرق (التزمنا) نحن (عدمـه في الواجب) وقلنا ليس فيه الا ماهيـة ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هى معروضة لحصـة الكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه باثباته في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت أنت ان

(عبد الحكيم)

(قوله ماصدق عليـه الوجود) أى الوجود الذي به موجوديته زائدا في الممكن وعينا فى الواجب والحصة وان كان زائدا فيهما فليس موجودية شئ منهما بذلك فيكون عروضه عروض الكلى لفرده

(قوله لم يقم عليه دليل أصلا) لان الدلائل المذكورة انما تدل على مغايرة ماصـدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود وأما ان ذلك فرد الوجود لاحصته فكلا

(قوله وقلنا الخ) يعني ليس المراد بالتزام عدمه فى الواجب التزام عدم مغايرته للماهيـة فى الواجب لانه يستلزم أن يكون الواجب فردا حقيقياً للوجود فيكون سائر الوجودات أيضاً كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث فى الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيـه بل المراد التزام عدم كون الماهيـة فردا منه وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت حاله وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه فى الواجب وبين مطالبة اثباته في الممكن وعـدم ا كتفائه على المطالبة لانه لايمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمـه بالمعنى المذكور

(قوله وقد عرفت الخ] اعلم أن الدليل المذكور أورد في كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود فى الواجب فأجاب بعض الفضلاء عنه بأن الدليل المذكور لايصلح للمعارضة لان اللازم منـه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصـة في الواجب انمـا النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقة لسـائر الوجودات واليـه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع فى الوجود المشـترك بل فى الوجود الخاص فقوله وأما حصته الخ ليس زائدا على الجواب وحينئذ يرد عليه ماذكره المصنف بأن فيه اعترافا بزيادة الوجود فى الواجب كما في الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة الا باثبات أن للوجود افرادا فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصص زائدة في الكل ولم يثبت

حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ أو تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره فمزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار الى أولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لا بالتواطئ (فانه في) وجود (الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضا لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون

ذلك نعم لو منع تساوى الوجودين في تمام الماهيـة اما مستندا بشاهـد التشكيك أو مكتفيا بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفـة بين الوجودين وزيادة الحصـة كان الجواب موجها غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف في المنع المـذكور وهذا مقصود المصـنف بقوله نعم ههنا اعتراضان الخ وحينئذ يسقط اعتراض الشارح بأنه ابطال لمقدمة أوردها المجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعترافا بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيل اللازم مما ذكره المصنف أن يكون للوجود افراد متخالفة الحقيقة مشـتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد في الممكن لجواز أن يكون عيناً في الممكن أيضاً كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصـنف ثبوت الامر الثالث فمدفوع بأن قول المصـنف في الدليل المذكور وقد أبطلناه بدفع هذا الجواز فتدبر حتى ينكشف حقيقة المقال

[قوله حقيقة الجواب] وان كان ظاهره ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين

(قوله خارجة عن قانون المباحثة) اذ لا يمنع السند فكذا ما في حكمه

(قوله لا تجدي نفعاً] فان ابطال السند اذا لم يكن مساويا لا يجدى فكيف ابطال ما هو في حكمه

(قوله أولى) لكونه مقتضى الذات (وأقدم) لكونه علة لما سواه (وأقوى) لكثرة آثاره

(قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ) قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب أتم لانه مقتضي ذاته تعالى وأثبت لاستحالة زواله نظراً الى ذاته تعالى وأقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الاتم الاثبت ويجعل كثرة الآثار وكالها دليلا على الشدة وقد يناقش في التعليل الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع أن كثيراً من الاجسام أتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء أتم في الارتفاع منها فتأمل

(قوله فيكون عارضا) قيل لا احتياج ههنا الى ذكران المقول بالتشكيك عارض بل الى أن يقال بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتأمل

مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالاشياء التى يصدق عليها) أي على كل واحد منها (أنه وجود لا موجود) يعنى الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطأة وهي الوجودات لا الاشياء التى يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) أى يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد فى الحقيقة (فقد يكون هو) أى الوجود الخاص الذى (فى الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار الى الثانى بقوله (وأيضا فلنا أن نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضا لافراده وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك فى العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود فى ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) وأقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق

(قوله فان تخالفها لا ينفعنا) لان الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لافي اقتضاء الموجود

(قوله أي يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لا يقتضى أن يكون ما تحته مختلف الحقيقة بل جوازه

(قوله اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت أن مجرد جواز التخالف فى الحقيقة كاف في رد الاستدلالين وهو يستلزم جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لو ادعي التخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى

(قوله كما اشتهر فيما بينهم) اشارة الى ضعفه على ماحققه في حواشى التجريد قال فى المحاكمات ولقائل أن يقول لا نسلم أن الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز أن يكون حصول الماهية وجزئها فى بعض الافراد أولى وأقدم من حصولها فى بعض ولم يقم برهان على ابطاله وأقوي ماقيل فيه انه اذا اختلف الماهية والذاتى في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحداً وهو منقوض بالعارض على أن من الناس من ذهب الى أن الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان

(قوله وأقول اذا كانت الوجودات الخ) قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبنى على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان أو ممكنا وهذا غير لازم على المصنف اذ لا يلزم

ومتشاركة في العارض الذى هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففى الممكنات ماهيــة معروضة للوجود الخاص الذى هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتى (اضافة تقتضى) فى الواجب (طرفـين) أحدهما المـاهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المـاهية للوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره

(قوله وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب اشارة الى أنه ليس بمثابة تلك الوجوه فى القوة هذا القول منه بل الظاهر من كلامه أن الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني فانه يدل على منع اشتراك الوجود معني وليس ذلك الا عند الاشعرى القائل بان الوجود عين الماهية وليس فى كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لايناسب مذهب الحكيم كما تحققت نم قوله في تقرير الاعـتراض الاول فالاشياء التي يصـدق عليها انه وجود لاموجود يدل على أن الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة أشياء

(قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهيـة للوجود) قيل الواجب بمعـني مايقتضى ذاته وجوده ليس بمتحقق عنـد الحكماء وانمـا المتحقق عندهم هو الواجب بمعـنى المستغنى عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والي الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلى لاان كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ فى الهيات الشـفاء حيث قال ان الامور التي تدخل فى الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لايمتنع له أيضاً وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشئ فى حيز الامكان ويكون منها مااذا اعتبر بذاته وجب وجوده وأقول قال الشيخ فى مفتتح رسالة ألفها فى بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فينبغى أن تعرف أولا حتى تستنتج منها المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود وأعنى بواجب الوجود أن يكون وجوده من ذاته لامن غيره هــذا كلامه وهو صريح فى القول بان واجب الوجود عز وجل يقتضي ذاته وجوده وأما ماذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خـلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي أى لاثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وأن الشئ الاول هو الممكن لاأن أحد القسمين محتمل صرف لاوجود له في الخارج

والصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمراً سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر

(قوله والصواب الخ) يعني أن الجواب بانكار كون الوجوب اضافة خطأ فان مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لايدفع الاستدلال بهذا المعنى

(قوله ان فسر الوجوب الخ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لان الاستغناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة أجاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض بالتفسير الاول قطعاً لمادة الاستدلال

(قوله الى تحقق) شيئين بل الي تعقل شيئين الماهية والوجود بل ثلاثة أشياء

(قوله يقتضى بذاته الخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حينئذ لاوورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطأة يعنى أنه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه بمشاركته لوجود الممكن في ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالوجوب من المعقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلا في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضي كونه بذاته موجودا أى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعياً لا حقيقياً والا لايكون موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا فاندفع البحث الذي أورده الشارح القوشجي من أن

(قوله والصواب أن يقال الخ) سيجيء أن الوجوب يطلق على ثلاثة معان هي استغناؤه عن الغير واقتضاؤه لوجوده والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه أشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو أن الصواب بعد ماذكره المصنف أن يتعرض للمعنيين الباقيين أيضاً

(قوله يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق) اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه أن يكون فرداً من افراده والواجب مايقتضى كونه موجوداً لاوجوداً كما أن الممتنع مايقتضي كونه معدوما لاعدما والجواب مرادهم أن ذات الله تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لاأنه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهراً لان الواجب اذا كان وجوداً خاصا لايكون موجودا بوجودين بل أحد الوجودين حينئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد أجاب المعترض عن هذا الدفع بانه حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير

الواجب مايقتضى ذاته كونه موجودا لاوجودا كما ان الممتنع مايقتضى ذاته كونه معدوما لاعدما ولو كان كذلك لزم أن تكون الممتنعات التى يقتضى ذواتها كونها معدومة داخلة فى الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضاء الوجود بالاستقلال مواطأة يستلزم اقتضاء الوجود اشتقاقا لأن الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضي بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لاورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة لئلا يرد الاعتراض بأن الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذى به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لايضرنا ويحتاج الى الجواب بأنه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعى فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحينئذ لابد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس أمرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة أمر آخر معه لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود فى الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضا له عروض الكلي لفرده وكان ذلك الوجود الخاص مقتضياً له اقتضاء الجزئى لكليه فلما كان هذا الجواب بالاخرة محتاجا الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ما قيل ان عروض المطلق للخاص ليس خارجياً والا لزم كونه قابلا وفاعلا بل ذهنى فيلزم أن لايكون اقتضاؤه المطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقياً وأما اذا كان انتزاعياً فاللازم أن تكون ذاته تعالى فى الخارج بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلا عن الحصول فيه وأما ماقيل فى جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى مايقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق فى الخارج عند الحكماء وانما المتحقق الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وان قسمة الموجود الى الواجب بذلك المعنى والى الممكن مجرد احتمال عقلى ففيه ان الشيخ صرح فى الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وانه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لغوا

ماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحينئذ يفوت ماهو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى تعالى عين الوجود وهو أن يكون ذات البارى تعالى فى أعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من أن مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظراً الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك أيضاً وأوسطها للموجود بالذات بوجود غيره أى الذي يقتضى ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وأنت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ماذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ماذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقى ههنا بحث وهو أن عروض المطلق للخاص ان كان

الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست

(قوله مقتضية بذواتها الخ) اقتضاء الجزئي بكليه من غير فرق بين مايقوم بذاته ومايقوم به والمنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة

(قوله تلك الوجودات الخ) يعني ان المراد بالاقتضاء التام أن لايحتاج في ذلك الاقتضاء الى أمر فان ذلك يقتضي كونه قائما وموجودا بذاته وسائر الوجودات لاحتياجها الى معروضاتها والى علة عروضها ليست كذلك فلا تكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع ماتوهم من أن الفرق المذكور انما هو فى الاقتضاء فبعد الاقتضاء استقلالا أم لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالي موجود وكذا اندفع ماأورده الشارح القوشجي من أن الجواب غير مطابق لان مبني السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء ومبني الجواب تفسيره بالاستقلال فانه وارد بالنظر الى ظاهر العبارة لا بالنظر الي المقصود فتدبر

فى الخارج يلزم أن يكون شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب على زعمهم ولا شك أن المعروض قابل لعارضه فيلزم أن يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ويلزم أن يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بوجوده المطلق حينئذ أثر له وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض أصلان كبيران من أصولهم وأيضاً صرحوا بان الوجود من المعقولات الثانية لانها انما تعرض للاشياء فى الذهن لافى الخارج وان كان عروض المطلق للخاص فى الذهن يلزم أن لايكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لابالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح فى حواشى التجريد من وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من أن وجود الواجب مستقر فى الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق فى العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لايغني ههنا من الحق شيئاً لانه يجب أن يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الي شئ أصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فأى فائدة فى بيان الفرق بوجه آخر فتأمل

(قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ) لايقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعني اقتضاء الذات الوجود وحاصل الجواب أن عدم لزوم واجبيتها بمعني الاستغناء عن الغير وأين هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب أن معنى اقتضاء الذات الوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والاظهر في الجواب أن يقال اقتضاء وجوده تعالي المطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه بل اقتضاؤه الحمل بالمواطأة وأما ماذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق حينئذ بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال فى الاول دون الثانى فبعد الاقتضاء استقلالا أم لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود

مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا أنه الزامي فان الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائداً على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها

(عبد الحكيم)

(قوله فان الحكماء اتفقوا الخ) وأما الاشاعرة فلا يقولون باللزوم العقلي بين الاشياء واقتضاء شئ لشئ بل الكل مستند الي ذاته تعالى ابتداء

(قوله الطبيعة النوعية) وأما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متحصلة في نفسها لاتكون مقتضية لشئ الا بعد انضمام الفصل اليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول وتفصيله في شرح لاشارات في اثبات الهيولى للفلكيات

(قوله يصح على كل فرد الخ) هكذ وقع في شرح الاشارات للامام من قبيل قولهم صح لي على فلان كذا كما في الاساس أي فكلمة على للزوم والوجوب والصحة بمعنى الثبوت فيؤل الى معنى الوجوب ولذا وقع في شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد مايجب للآخر والمراد به مايجب بالنظر الى نفس الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ماعداه لان مايجب لفرد منها باعتبار شخصه لايجب لآخر بل قد يمتنع وهو ظاهر وليس المراد بالصحة الامكان حتى يرد أن اللازم من هذه المقدمة اشتراك افراد الوجود في صحة الزيادة والمقصود اشتراكها في الزيادة

(قوله فلا تختلف لوازمه] أي لايختلف مايلزمه بالنظر الي ذاته في افراده بأن يكون مثلا زائدا في البعض وعيناً في البعض الآخر

(قوله كونه زائدا الخ) أي بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصية فرد منه

(قوله بل يصح الخ) لما كان الاختلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة وبمعنى التعاقب وبمعنى عدم التشابه اضرب عنه بعد ارجاع الضمير اليه بأن المراد منه ههنا المعنى الاخير أي يجب تشابه لوازمها في الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها مايصح على الآخر فقولنا لوازم الطبيعة النوعية لاتختلف في الافراد وقولنا يصح على كل فرد مايصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف عددها واحد لان مايجب للفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يكون لازما ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقعك اختلاف العبارات حيث جعل للمصنف ...

ما يصح على سائرها (أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها فى الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (أبطلوا المثل المجردة) التى قال بها أفلاطون كما سيأتى في مباحث الماهية وأبطلوا أيضاً مذهب ديمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) أي

القول الثانى ثم بين اثبات الهيولى في الفلكيات بالقول الثالث فى مغلطة كما وقع فيها بعض الفضلاء حيث قال لايخفى ان لازم الطبيعة لايختلف في الافراد ضرورة تحققها فيها نعم قد يكون معنى لازما لفرد لا للطبيعة من حيث هي ولا يلزم اشتراكه بين جميع الافراد فلو حمل كلامهم على ان لازم الطبيعة لايختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم فلهذا قال بل يصح على كل فرد مايصح على سائرها فان قلت لعل مراده الاول قلنا فحينئذ لا يمكن اثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لا يخفى على الناظر فانه فاسد من وجوه اما أولا فلأن عاقلا لايقول بأن مايصح لفرد مطلقا يصح بسائرها فكيف يقول به الحكماء فرادهم أن مايصح لفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يصح على سائرها وحينئذ يتحد مآل القولين وأما ثانيا فلأنه حينئذ لايكون الدليل على مافى المتن الزاميا وأما ثالثا فلأن المطالب العالية انما تتفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لايختلف كما سيجيء وكيف تبتنى تلك المطالب على مقدمة باطلة في بادى الرأى لم يقل بها أحد

(قوله لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف) فيجب تشابه افرادها فى القيام بالهيولى

(قوله كما سيأتى فى مباحث الماهية] أى بيان تلك المثل وأما ابطالها بهذا الطريق فغير مذكور فيها بل في كتب الحكمة حيث نقل قول المشائين فى حكمة الاشراق ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لايختلف مقتضاها فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية للمنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغني شئ منها عن المحل كالمثل الافلاطونية

(قوله وأبطلوا أيضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام متماثلة في الحقيقة فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد مايجوز على الجزئين المنفصلين من الانفصال فيلزم القول بثبوت الهيولى لانها القابل للانفصال

(قوله منع كونه طبيعة نوعية) ولا يمكن أن يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم طبيعة

(قوله وبه أبطلوا المثل المجردة الخ) نقل عن أفلاطون أنه قال بوجود فرد مجرد أزلى أبدي من كل نوع وأبطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم فى التعلق والتجرد ممتنع

(قوله والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية تقال بالتواطئ والوجود مشكك عندهم

الوجود (طبيعة نوعية) بل هو أمر عارض لافراده المتخالفة الحقائق ﴿المقصد الرابع في الوجود الذهني﴾ لا شبهة فى أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمي وجوداً عينيا وخارجيا وأصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار أولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنيا وظليا وغير

الوجود وان كانت نوعيـة لجواز أن يكون من لوازم افرادها لان التجرد والقيام بالذات متقـدم على التشخص فلا يجوز أن يكون معللا به

(قوله بل هو أمر عارض الخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز أن يقتضى بعضها الزيادة وبعضها التجرد

(قوله أحكامها الخ) أي الاحكام المعلومة ثبوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل أحد كما يشـير اليه قوله لاشبهة وقوله وهذا مما لانزاع فيـه والبيان بقوله من الاضـاءة والاحراق وفي قوله يظهر ويصدر اشارة الى أن المراد بالاحكام مالا يكون فاعلا له وبالآثار مايكون فاعلا له

(قوله عينياً) أي منسوبا الى نفس الشئ لانه وجود للشئ فى نفسـه بخلاف الذهنى فانه وجود لصورته وقوله أصيلا أي ذا أصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شئ

(قوله فى ان النار) لايتوهمن من ذكر النار ان النزاع فى الوجود الذهنى للموجودات الخارجية فانه لمجرد التصوير

(قوله تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليـه أحكام وآثار أخر أولا وبما حررنا لك فى بيان معني الوجود الخارجي والذهنى اندفع ماقيل ان أريد الآثار الخارجية لزم الدور وان أريد الاعم دخل فيه الوجود الذهنى فانه أيضاً مبـدأ للمعقولات الثانية ولا يحتاج الى ماقيـل من انه لاأحكام ولا آثار للوجود الذهنى والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية ولا الى ماقيل من أن المراد كونه فاعلا للآثار والموجود الذهنى ليس بفاعل ولا الى ماقيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشـتركة بين الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد الخارجية بمعنى مايكون في الذهن لابمعنى مايكون باعتبار الوجود الخـارجي فلا دور فان جميعها مع كونه خروجا عن ظاهر العبارة

(قوله تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها) المراد باحكام النار وآثارها جميع مالها اختصاص بها فاندفع ماقيل الفرق بين الوجودين بمـا ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثار وأحكام كذلك يترتب على الوجود الظلى مثـل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض مايترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود الذهنى كلوازم الماهية ووجه الاندفاع أن العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لايعد في العرف من خواص واحـد منها وأما حديث لوازم المـاهية فاندفع بقيد الجميع اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهني وهو لوازم للماهية فجميعها لايترتب الا على الوجود الخارجي

أصيل وعلى هـذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسير جداً (احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج) أصلا (كالممتنع) مطلقا (واجتماع النقيضين) والضدين (والعـدم المقابل للوجود) الخارجي (المطلق) أي من غير اضافة وتقييد بشيء

دعاوى لا دليل عليها بل الدليل على خلافها فانهم قالوا بأن المعقولات الثانية تعرض للمعقولات الاولى وان العلة الغائية باعتبار الوجود الذهني علة لعلية الفاعل وان الحد التام موصل الى كنه الشيء وان الكيفيات النفسانية موجودة في الخارج يستلزم تعريف الشيء بما هو أخفى منه وأما ماقيل ان معنى الوجود الخارجي بديهي وما ذكر تنبيه عليه فالمناقشة فيه غير مفيدة ففيه ان مقصود المعترض انه لا يحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجي والذهني الذي هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة

(قوله وعلى هذا الخ) فالقول بأن الحاصل في الذهن مثل الاشياء واشباحها المخالفة لها في الحقيقة خروج عن محل النزاع

(قوله عسير جدا) منشأه توهم ان دليل المثبت يثبت وجود صور الاشياء في الذهن ودليل النافي ينفي وجود الهويات الخارجية

(قوله أصلا) لااصالة ولا تبعاً

[قوله مطلقا] أي مع قطع النظر عن تحققه في فرد أي مفهوم الممتنع من حيث هو

(قوله والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل للعدم كاللا أعمى فانه موجود

(قوله المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد فانه موجود بوجود عمرو

(قوله كالممتنع مطلقا) أى الاعم من الذاتي والغيري أو أعم مما بعده أعني اجتماع النقيضين والضدين ويمكن أن يكون معنى الاطلاق التمحض في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتي وفيه احتمال آخر وهو أن يكون معنى الاطلاق تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعـده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لايخفى

(قوله والعدم المقابل للوجود المطلق) الظاهر أن تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على ما اشتهر من أن عدم العدم وجود فسلب العمي هو البصر بعينه كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقاً مما لاوجود له في الخارج وأما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل

مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه) أي على ما لا وجود له فى الخارج (بأحكام ثبوتيـة) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا أخص من المعدوم وأعم من شريك البارى وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابيـة الصادقة فى نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع أو على ما صدق عليه (وانه) أى الحكم على تلك الامور المتصورة بأحكام ثبوتيـة صادقة (يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره) في نفس الامر

(قوله لغو) اذ لا فائدة فى التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثالا لايتوقف الاستدلال عليه

(قوله ونحكم عليه) أي حكما ايجابيا فانه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله من الاحكام الايجابية

(قوله بأحكام ثبوتية] أى بأمور ثبوتية كما يصرح به الشارح في حواشي حكمة العين

(قوله صادقة) أى على مالا وجود له فى الخارج فى نفس الامر

(قوله ككونها الخ) تمثيل الحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لا للاحكام الثبوتية يدل عليه قوله من الاحكام الايجابية ولم يقل ككونها ممكنة لان الامكان أمر سلبي بخلاف كونه محكوما عليه

(قوله سواء كانت الخ) تعميم لقوله بأحكام ثبوتية لا لقوله من الاحكام الايجابية لانها لاتحمل على شئ انما المحمول الاحكام بمعني المحمولات

[قوله صادقة على مفهوم الممتنع) كالاخص والاعم

(قوله يستدعي ثبوتها) أى ثبوت تلك الامور المتصورة فالتذكير فى قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والتأنيث ههنا بالنظر الي معناه واليه أشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة

(قوله لغو) اذ هو بصدد بيان الوجود الذهنى ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل باللغوية

(قوله بأحكام ثبوتية الخ) الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذى سنذكره على أن الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان أشعر به قوله الي غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لايخفى ويدل عليه قوله ككونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ماذكرته لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتياً بل هو سلب ضرورة أحد الطرفين يحتاج الى الجواب بأن المراد به ههنا قابلية أحد الطرفين وهو أمر ثبوتي

(قوله اذ ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته الخ) اعترض عليه بانا نعلم قطعاً أن اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج اذ لاثبوت

(فرع ثبوته) أي ثبوت ذلك الغير (في نفسه واذ ليس) ثبوت تلك الامور المتصورة (في الخارج فهو فى الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هـذا) الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالاحكام الثبوتيـة الصادقة يجب أن يكون موجوداً اما خارجا أو ذهنا (لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له أصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لان كونه معلوما ومخبراً عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له أصلا فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعـدوم المطلق صار محكوما عليـه باتصافه بعـدم العلم والاخبار عنـه فيكون معدوما مطلقا وموجوداً فى الجملة

(قوله اذ ثبوت الشيء الخ) يعنى أن الحكم الصادق يستدعي ثبوت ذلك المحمول له في نفس الامر وثبوت شيء لشيء فى نفس الامر يستلزم ثبوت المثبت له

(قوله صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم) لم يقل محكوما عليه بعدم العلم لئـلا يرد أن الكلام في الامور الثبوتية وعدم العلم والاخبار ليس بثبوتي بخلاف الاتصاف به فانه مفهوم ثبوتي متعلقه أمر عدمي

(قوله فيكون معدوما مطلقاً وموجوداً فى الجملة) لم يقل فيكون المعدوم المطلق محكوما عليـه وان لا يكون محكوما عليه كما قالوا في مسئلة المجهول المطلق لان الكلام ههنا مسوق لنفي الوجود الذهني فالمناسب

الذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع فى كل حال انه ان اندرج فى هذا الفرض عدم المبادى العالية فقد لا نسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على أن المحال ذاتياً كان أو غيره جاز أن يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع فى الخارج لجواز أن يكون ثبوته في واحد من تلك المبادى بوجود ظلى اذ الغرض ههنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضوع كما سنذكره وبالجملة المعلوم قطعا أن اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض وأما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة أصلا فالحكم المدعى أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه ودعوي الضرورة فى محل النزاع سيما في حكم أطبق الجمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليه وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعا أن للمعدومات التى يكون وجودها فى الذهن ان سلم الوجود الذهنى فامكان وجودها فيـه أى تساوي وجودها وعدمها فيـه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف فى نفس الامر بمساواته للعدم ولو سلم أن الوجود موجود فان اتصف هو فى نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم أيضاً بالضرورة متصفاً فيها بمساواته للوجود والا تحقق أحد المضافين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود أصلا

(قوله وموجودا فى الجملة) أي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج

(قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذي ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) أنه يصدق بمعنى (أن ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق

أن يقال لو صح ماذكرتم يلزم أن يكون معدوما وموجودا بخلاف مسئلة المجهول المطلق فانها مسوقة لنفي استدعاء كل تصديق للتصورات الثلاث

(قوله قلنا اللازم مما ذكرنا الخ) لايخفى أن ماذكره قولنا كل محكوم عليه بحكم ثبوتي صادق يجب أن يكون موجودا مطلقا وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالايكون موجودا مطلقاً أي كل ماهو معدوم مطلقا لايكون محكوما عليه بحكم ثبوتي صادق على أن يكون قضية موجبة معدولة الطرفين لان عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء فلعله بنى الجواب على طريقة المتأخرين وهو ان عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من نقيض المحمول وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه

(قوله لاتقتضي وجود الموضوع) الذي هو مناط لصدق الايجاب وان اقتضى تصور الموضوع وهو لايستلزم ثبوت الوجود الذهني له ولو كفى مجرد التصور في ذلك لكفى في الاستدلال أن يقال انا نتصور مالاوجود له في الخارج فيكون موجودا في الذهن

(قوله مقتضية لوجود الموضوع) على ماهو التحقيق وأما اذا قلنا بعدم اقتضائها للوجود فالنقض ساقط من أصله

(قوله فان عاد الخ) أي عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم للمعدوم المطلق وقال لو صح ماذكرتم

عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة لان المحمول فيما ذكر أمر عدمي لان المذكور فيما سبق أن الحكم بالمحمولات الثبوتية أعني التي لايدخل السلب في مفهومها يستدعي أحد الوجودين فلا يصدق قوله لو صح هذا الخ الا بتعسف وتدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود الموضوع ويتحقق التناقض باعتباره اللهم الا أن يعتبر المحمول الاتصاف بهما كما أشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف فليتأمل

(قوله حتى يكون قضية موجبة معدولة الخ) ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لاتقتضي أيضا وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني بل باعتبار حمل مالا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الامر

مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استحالة فى ذلك (أجاب عنه) أي عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهني (الامام الرازى بمنع انا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلا (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون) فانه ذهب الى أنه لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلى أبدي وما استدل به أرسطو على ابطال هذا الرأى غير صحيح

من أن المحكوم عليه بالحكم الثبوتي الصادق يجب أن يكون موجودا لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود لانه يستلزم أن يكون مفهوم المعدوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لا مقابلا له فحينئذ لا يدفعه جواب المصنف كما لا يدفع جواب الشارح لتقرير المتن لانه سؤال باعتبار الحكم على ماصدق عليه المعدوم وانه يستلزم أن يكون ماصدق عليه المعدوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين

(قوله مفهوم المعدوم الخ) يعنى لا منافاة بين كون مفهوم المعدوم المطلق مقابلا للموجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده فى الذهن مقابل له ومن حيث أنه متصور موجود فى الذهن فرد منه ولا استحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله فى الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثير

(قوله فله وجود غائب) فلغيبوبته توهم انه غير موجود

(قوله اما قائم بنفسه الخ) اى متردد بين هذه الامرين لانه منقسم فكل واحد من الامرين سند المنع

(قوله قلنا مفهوم المعدوم) قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا فى الذهن لا يثبت له فى نفس الامر المقابلة للموجود المطلق فى هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة فى نفس الامر لا يمكن له وجود أصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح فى هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود

(قوله ومن حيث انه متصور الخ) لم يرد به أن وجوده باعتبار تصوره فى حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا حينئذ لا باعتبار انه موجود فى الخارج فتأمل

فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) أى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلابد ان يرتسم فيه صور ما يوجده فاذا التفتت النفس

(قوله ولو حمل الخ) يعنى ان المذكور فى الكتب حمل قول أفلاطون على المثل وهو ان كان كافياً فى تقوية المنع بناء على انه اذا جاز وجود المثل المجردة للطبائع النوعية فليجز مثلها فى جميع المفهومات التى نتصوره لكن الحمل على أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لابعد فى أن تكون الحقائق النورية قائمة بأنفسها فى عالم الانوار لكمالها وتمامها فى أنفسها وعدم قيامها فى عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكالا لغيرها كما جوز واكون الشئ جوهر أو عرضا باعتبار الوجودين أنسب فانه لاستلزامه وجود كل ماتتصوره بالفعل أدخل فى تقوية المنع من مجرد الجواز

(قوله ان يرتسم فيه صور مايوجده) لان ايجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة فى العاقل

(قوله مايوجده) ولكون مايوجده مشتملا على الاجزاء والعوارض الثبوتيه والعدمية والاضافية الممكنة الوجود وممتنعه لابد أن يكون صور جميعها مرتسمة فيه

(قوله فاذا التفتت الخ) يعنى اذا التفتت النفس الي تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها شاهدتها من غير أن تكون حاصلة لها فلا تكون موجودة فى الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصا بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه

(قوله لكان أنسب) اذ الملائم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان أو ممتنعا والمثل التى نقلت عن أفلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون في طبائع الانواع الممكنة الوجود لافى كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت أو ممكنة فان عاقلا كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التى امتنع وجودها في الخارج موجودة في الخارج أزلا وأبداً وأيضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد الباقي

(قوله مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئى من حيث هوجزئي ومعلوم العقل هوا الجزئى على وجه كلى من حيث هو كلى قلت بعد تسليم المقدمتين لايضر لانه كلام على السند الخاص

(قوله فلا بد أن يرتسم فيه صور مايوجده) أورد عليه أن الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة أيضاً وأجيب بأن الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات أيضاً اذلا كمال للمعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت أن ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد صور مايفيده ويفيضه علينا من المفهومات

اليها شاهدتها (والجواب أن المرتسم فيها) أى في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) أى هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وأنه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن) أى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (أو لاحظها) أى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه أظهر والحاصل أن تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلى في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه ان أريد بالامور الثبوتية أمور

(قوله أى في الامور الغائبة) أشار الى أن مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم اشارة الى أن الجواب غير مختص بالارتسام فى العقل الفعال

(قوله ان كانت الهويات الخ) هذا مبني على ما سبق من أن ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجي وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى فالمرتسم فى الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجي فيلزم وجود الممتنع فى الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى اذ لا نعني بالموجود الذهنى الا هذا وبعبارة أخري ان المرتسم فيها ان ترتب عليه أحكامها وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق الممتنع فى الخارج وان لم يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهني

(قوله وانما لم يتعرض الخ) يعنى كان المنع مستنداً بسندين فابطال أحد السندين لا يجدي فى دفع المنع فأجاب بأن بطلانه لما كان ظاهرا لم يتعرض له وذلك لان القول بقيام الممتنعات بذواتها فى الخارج أظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير فى الخارج

(قوله والحاصل الخ) أي حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الامام وهو بطلان أحد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه مما زل فيه بعض الناظرين

(قوله وقد اعترض على متمسكهم) فيه اشارة الي انه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الامور الثبوتية وأما على ما ذكره المصنف فان حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالاحكام الامور التى حكم بها

(قوله فهو المراد بالوجود الذهنى) هذا بظاهره مناف لما سيأتى فى بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم من أن الارتسام فى غير العقل الانسانى ينافي الوجود الذهنى

ثابتة فى الخارج فلا نسلم أنا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج وان أريد بها أمور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع

كما هو الظاهر فان قوله يحكم عليه بمعنى يحمل عليه والباء صلة له وكون الحكم ايجابا مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه وأما اذا أريد بالامكان النسب الجزئية وبالثبوتية الايجابية وتكون الباء زائدة كما هو رأى الاخفش أو للملابسة ملابسة العام للخاص ويكون المحكوم به متروكا لعدم تعلق الغرض به لان الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الايجاب فيها حقيقة ويصير المعنى ويحكم عليه بأمور أحكاما ايجابية صادقة فلا ورود لهذا الاعتراض أصلا كما لا يخفى

(قوله كان ذلك مصادرة الخ) لان الوجود الذهني موقوف على ثبوت الامور فى الذهن الذي هو الوجود فى الذهن

(قوله بأن المراد الخ) يعنى ليس الثبوتية بمعني الموجودة حتى يصح الترديد المذكور بل بمعنى ماليس السلب داخلا فى مفهومه

(قوله فانها مساوية للسالبة) لكون الايجاب اعتباريا محضا اذ ليس فيها حقيقة الاسلب المحمول عن الموضوع لكون العقل اعتبر انه اذا سلب عنه المحمول كان متصفاً بالسلب ولا اتصاف فى نفس الامر والا لزم التسلسل في الاتصافات الثابتة فى نفس الامر

(قوله فانها مساوية للسالبة فلا تقتضىوجود الموضوع)فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب فى شرح المطالع ان (ج) شئ يسلب عنه (ب) ولا شك أن صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شئ يسلب عنه (ب) (لج) في نفس الامر وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فيلزم أن تقتضى الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو فى الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن ههنا قال الفاضل الرومي فى حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج وأما استدعاؤه وجوده فى الذهن فلا محيص عنه اذ لافرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول فى استدعاء وجود الموضوع فيالذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع أو حال الحكم بالثبوت والحق أن الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة فى الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح فى بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول قد أثبت فيها للموضوع مفهوم عدمى وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال فى بعض كتبه مرجع اتصاف الشئ بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب

وعن المعدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض أيضاً بأنك ان أردت أن تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكورفهو ممنوع كيف ولوصح ذلك كان الموضوع موجوداً فى الخارج وان أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة وأجيب بأنا نريد أنها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس فى الخارج فهو في الذهن * الامر (الثانى) من الامور الدالة على الوجود الذهني أن يقال (من المفهومات ما هو كلي) أى متصف بالكلية التي هي

(قوله اذا جوز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شئ عن شئ المعتبر فى سالبة المحمول وسلب شئ في نفسه المعتبر في المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه

(قوله واعترض أيضاً) مامر كان متعلقاً بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرابطي المستفاد من قوله بحكم عليه

(قوله كان الموضوع موجوداً الخ] بناء على انه لابد من وجود الموضوع فى طرف الثبوت والاتصاف

(قوله فى نفس الامر) أى فى حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لايتأتى في الاعتراض الاول لان الامور الثابتة في نفس الامر يجوز أن تكون عدمية فلا تقتضي وجود الموضوع كما في سالبة المحمول

(قوله أي متصف بالكلية) فعلى هذا كلة من التبعيضية مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ماهو كلى على ما اختاره الشارح فى حواشى الكشاف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية

عنه ولا شك أن المقتضى لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لاصورته فقط فلا ورود للبحث وأما ماذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقرينة انه أيضاً صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لاتقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له

(قوله وعن المعدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع) وأما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لا انها ليست بخارجة فان خروجها ضرورى مطلقا ثم فى الشرطية المذكورة اشارة الى ماقيل اذا لم يعتبر فى الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لايقتضى وجود الموضوع أو الى ماقيل اذا كان الوجود والثبوت محمولا فى السالبة والمعدولة فالمآل فيهما الى انتفاء الموضوع فحينئذ تصدق المعدولة مع عدم الموضوع

(قوله وأجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر) اعلم أن معنى نفس الامر نفس الشئ على أن الامر هو الشئ نفسه ومعنى ثبوت شئ لشئ في نفس الامر مثلا ثبوته له فى حد ذاته أى من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر أعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود

صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متعين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجوداً في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجوداً وليس فى الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال أيضاً للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل في الاذهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة فى كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة فى الخارج بالضرورة * الامر (الثالث لو لا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجوداً فى الخارج

(قوله داخلة فى الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت انا نتصور مالا وجود له فى الخارج ولذا أجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكهما فى أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لايستدعي دخوله فيه

(قوله وقد يقال الخ) أى في توجيه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلى على ما اختاره المحقق التفتازانى فى شرح الكشاف

(قوله ويرد عليه السؤال الثانى) وهو انه داخل في الاستدلال الاول وقد عرفت اندفاعه

(قوله وقد يقال الخ) أى فى توجيه المتن فحينئذ يراد من المفهومات الحقائق أى الطبائع أو فى الاستدلال على الوجود الذهنى

(قوله نعم افراد الخ] فان قلنا بجزئية الحقائق لماحقيقة فلا نسلم ان ليس لها وجود فى الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من انها أمور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج فلا نسلم ان لها وجودا

(قوله لولا الوجود الذهنى الخ) تقريره لولا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ الحقيقية الموجبة الصادقة لكن أخذها ممكن بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج فيجوز أن يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكما ايجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم

فى الخارج الذى لاتعقله موجود فى نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

محققا أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلا (والتالي باطل) وقد أشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي مما بقوله (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به أن الممتنع) أى ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعا) أى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلا (بل) نريد به (أن الافراد المعقولة للممتنع) أى يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) أى يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر أنها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهـذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل أن قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة أو مقـدرة فلو لا أن يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليـه أن مفهوم المعدوم أمر سلبي وقد يقال لو لا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبـة الكلية

(قوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم) ولاشك انه صادق

(قوله فلا نريد به الخ) فالوجود الخارجي ليس بمعتبر فيه لامحققا ولا مقدراً

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) قد عرفت مافيه

(قوله ويرد عليه الخ) فيه انك قدعرفت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصا بهذا القول المخصوص فبل هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه لاتنفع كيف وجميع المسائل المنطقية أحكام ايجابية بمفهومات ثبوتية هي معقولات ثانيـة على معـقولات أولى نحو كل جلس كذا فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الاحكام صادقة

(قوله وقد يقال الخ) خلاصة السـابق انه لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد المعقولة جزئية كانت أو كلية وخلاصـة هذا الوجه انه لولا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية أي بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والمعقولة كالمثال المذكور لان صدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة أيضاً وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع

(قوله ان مفهوم المعدوم أمر سلبي) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبـة المحمول فلاتقتضي وجود الموضوع وقد مر مافيه سؤالا وجواباً

(قوله لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية) أي يلزم أن تكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعاً

كقولك كل مثلث تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلولم يكن لماعداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى (واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيما معوجا) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وأيضاً يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (فى ذهننا مما لا يعقل وأجاب عنه) أي عما ذكر من الوجهين (الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود أصيل (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية

(قوله لو اقتضى الخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني والمطلوب نفيه الا انه لما كان تصور الشئ مقتضياً لثبوت الوجود الذهنى كان انتفاء الاقتضاء مستلزما لانتفائه

(قوله فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للحار الاماقامت به الحرارة وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول بأن القائم هو الشبح والموجود فى الذهن هو المعلوم به

(قوله معا) أى كلاهما وليس بمعناه الحقيقى أعنى في زمان واحد لامتناع ذلك فلابد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضى حصول الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور الضدين معا يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الي قوله وحكم عليهما بالتضاد

(قوله وثانيهما الخ) جعله وجها ثانياً بناء على ان المانع فى الاول من الحصول فى الذهن من جانب العاقل وفي هذا من جانب المعقول

(قوله وأجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف أمرا واحدا

صرح به في حواشى التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض أوصاف الموضوعات بحيث لايمكن أن تصدق الاعلى الموجود في الخارج فى تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية

(قوله وأجاب عنه الحكماء) ههنا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فسنذكرها هناك ان شاء الله تعالى

الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين أيضاً لان التضاد من أحكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بأن (الذى يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها) أي للهوية (عاد الالزام) وتم

(قوله دون الصور) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد أقرب خطورا منه بدونه

(قوله وبان الخ) قدر لفظ بأن اشارة الى انه معطوف على قوله بأن الحاصل الخ لا على قوله والحار مايقوم بهوية الحرارة مع قربه لئلا يلزم استدراك قوله وأما مفهوماتها فلا

(قوله وغيرهما) مما له عظم قدره ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها

(قوله بصفات تلك الهويات) أى بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي

(قوله وتم الدليلان معا) أي كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لا يقال بإتمام الدليل الثانى

(قوله لان التضاد من أحكام الاعيان والهويات) فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعي الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما وأما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله فلا اذ لا يتيسر أن يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا تضادها مع الفردية انما هو فى الوجود العينى دون الظلى اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام فى الامتناع وأمثاله اذ لا يمكن أن يقال كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به وهذه الاشياء أعني الحرارة والبرودة ونظائرهما حاصلة فى الذهن لا قائمة به والثانى هو الموجب لاتصاف الذهن به لا الاول كما أن حصول شئ فى المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به وأنت خبير بان هذا الجواب أيضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بان الموجود فى الاذهان ماهيات الأشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن أن يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع أن العلم الذى هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعاً والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدى نفعا نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفاً للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصاً بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج وأما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم

الدليلان معا (والا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل) في الذهن (نفس الماهية) التي لتلك الهوية (وانه) أي ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) أي ماهية تلك الهوية (ولا معنى للماهية الا ذلك) أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) أي هل يساوي الحاصل الهوية (أولا) ان أردت به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان أردت أنه هل يساويها في الماهية أولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية أحد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية

(عبد الحكيم)

(قوله الحاصل في الذهن نفس الماهية) لا الشبح والمثال ذكره لدفع أن يتوهم من نفي مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة ان الجواب مبني على كون الحاصل في الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس

(قوله وانه أي ذلك الحاصل الخ) جواب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على انه الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل في العقل بحذف المشخصات

(قوله نعم ذلك الحاصل الخ) كان الظاهر ايراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم أن لا تكون الهوية معقولة لكنه أورد كلمة نعم لانها قد ذكرت سابقا بقوله الحاصل نفس الماهية وان كان ذكره لغرض آخر

(قوله ولا معنى للماهية الا ذلك) ولذلك قيل الماهية تدل على الكلية التزاما

(قوله ان أردت الخ) الا أن المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثاني لئلا يرجع المعترض ويختاره فاندفع ما توهم من أن المعترض لم يقل لفظ في الماهية في اعتراضه فكيف يصح أن يقال قولك كذا خال عن التحصيل

(قوله كما عرفت) من أن معنى حصول الهوية في العقل حصولها بحذف المشخصات

(قوله وان كانت مشاركة الخ) اذ لامدخلية فيها لخصوصية أحد الوجودين فهي حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كالصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ أصلا ثم اذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بأنفسها وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بتلك

من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي) لان منشأه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن ﴿المقصد الخامس﴾ المعدومات هل تمايز أم لا) الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها

اللوازم لان صور تلك اللوازم مخالفة لها في العوارض بسبب اختلاف الحصولين أعني حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر في الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكافر فلا يرد النقض بلوازم الماهية وكذا باللوازم الذهنية كالامتناع مثلا

(قوله المعدومات هل تمايز أم لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم بأحد الطرفين على الاطلاق بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق

[قوله الموجودات الخارجية الخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كانت الاشياء تتبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليظهر أن تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى

(قوله وتمايز الوجودات) أي على تقدير زيادتها على الماهيات في أنفسها أي مع قطع النظر عن

(قوله وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجي) قد سبق ماعليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن أصل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الاثر ولا نسلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرها وقد أشار اليه الشارح أيضاً في حواشي التجريد ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم في النفس المجردة بل في المادي والمادي يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيها ماتقبله كالغم والفرح ونظائرها والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به واعلم أن ههنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لابد من ايرادها وحلها وهي أن الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب أن ماذكره مبني على توهم فاسد وهو أن الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهني كالحقة للدرة فيلزم حينئذ ماذكره ومنشأه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية وأما اذا حقق المعنى وعرف أن المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية أولا يري انه اذا قيل الموجود في الذهن موجود بوجود غير أصيل والذهن موجود بوجود أصيل لم ينتظم الكلام

(قوله وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لاشك فيه أيضاً) لان الموجودات الخارجية انما

مما لايشك فيه أيضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه وأما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) أي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط

وجودها وعدمها مما لاشك فيه اذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها فى نفسها انما يقتضي اتصاف الماهيات بها فى نفس الامر

(قوله وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لان الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال وأما تمايزها حال كونها معدومة فتفرع على تمايز المعدومات وبما حررنا لك ظهر اندفاع ماقيل ان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لايشك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف فى تمايز سائر المعدومات يقتضي وجه الفرق

(قوله وأما المعدومات التي من جملتها العدمات) أشار بادخال العدمات التى هي من الممتنعات اذ لو أمكن وجودها لأمكن وجود الممتنعات لاتصافها بها الى أن هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة وليست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية والى أن العدمات من حيث كونها معدومة داخلة في هذه المسئلة وأما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهى متمايزة بتمايز ملكاتها فان قلت بعد القول بالمعدومات بصيغة الجمع لامعنى للنزاع فى تمايزها وهل ذلك الا مثل أن يقال الامور المتعددة هل هى متعددة متمايزة أولا وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن أن يقال المعدومات المتعددة في الذهن هل هى متمايزة في الخارج أولا قلت لا شبهة فى تعددها من حيث الاضافة الي الملكات كما عرفت وذلك يكفي للتعبير بصيغة الجمع انما النزاع في أن المعدومات المتعددة بحسب الاضافات هل هى متمايزة من حيث انها متصفة بالعدم أم لا

(قوله أي غير عدمي الشرط والضد) لم يرجع الضمير الى عدم المشروط ووجود الضد الآخر فانه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين في الاحكام

(قوله فان عدم غير الشرط الخ) أراد بالشرط ههنا مايتوقف عليه الشئ لاالمعنى المصطلح حتى يرد

تمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم أن يكون أمراً موجوداً ضرورة تميزا الاعمى بعماه عن غيره لكن لابد من تميزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لايشك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على أن الخلاف فى تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود فى الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كما لايخفى

(قوله التى من جملتها العدمات) اشارة الى تطبيق الدليل أعنى قوله فان عدم الشرط الخ على المدعي وهو تمايز المعدومات

(قوله فان عدم الشرط الخ) اكتفى في الاستدلال بالتمثيلات اما لان الدعوي مهملة واثبات المهملة بالجزئيات منتظم واما بناء على انه لافرق بين الاعدام الخارجية فى التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل

(قوله فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط) فان قلت عدم أي جزء كان من العلة التامة

وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر (ولو لا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (لم تختلف مقتضياتها) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوما لآخر أو لازما له أو مساويا أو مباينا الى غير ذلك مما لا يحصي كثرة (ومنهم من نفاه لان المعدومات) والعدمات (نفى صرف لا اشارة اليها أصلا وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن واما في الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيئ من المعدوم بمتميز أصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان أنسب بقوله (والحق فيه)

ان غير الشرط من اجزاء العلة التامة يوجب عدم المشروط ولو أريد بقوله لايوجب لايوجب عدم المشروط من حيث انه مشروط يصح حمله على المعنى الاصطلاحي فان عدم سائر اجزاء العلة انما يوجب عدمه من حيث انه معلول لامن حيث أنه مشروط

(قوله لم تختلف مقتضياتها) فيه ان اللازم منه تمايز العدمات مطلقا والمطلوب تمايزها من حيث انها معدومة فلم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بسبب اضافتها الى ملكاتها

(قوله لان المعدومات الخ) أى من حيث انها معدومات نفى صرف أى خالص لااشارة اليها اذ الإشارة تقتضى الهوية عند العقل النافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بديهية فلا يرد ان قولكم نفى صرف لااشارة اليها بمنزلة انه لا تميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال ان المعدومات من حيث أنها معدومة لاوجود لها أصلا وكل ماهو متميز موجود فى الجملة اما الصغرى فبديهية لان العدم ينافي الثبوت وأما الكبري فلأن كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التي هى التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود فى الجملة

(قوله ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفى الوجود الذهني في الصغرى مستفاد من التعرض له فى الكبري ليتكرر في الاوسط بأن يقال المعدومات لا وجود لها في الذهن والخارج وكل ماهو متميز موجود إما في الذهن أو في الخارج

(قوله أنسب) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعرا بالتفصيل المذكور في قوله والحق

يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوى وهو مايتوقف عليه الشيء فى الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط أن عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه فحينئذ يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لايوجب الخ انه لايوجب عدمه مع وجود أجزاء العلة التامة التى فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية أيضاً كان غير الشرط الذى فرض عدمه فيها أجنبياً ليس بجزء من العلة التامة أصلا فلا يوجب عدم المشروط ولك أن تقول مراده أن عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو وكذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو

أى فى الخلاف فى تمايز المعدوم (أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى و) ذلك لانه (لا تمايز) بين المعدومات (الا فى العقل) فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتي يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها فى العقل (لوجود لها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم

(قوله أي في الخلاف الخ] قد عرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة وبالتمايز فى الخارج فمن قال المراد الخلاف بين القائلين بأن لاثبوت للمعدوم والا فلا يصح التفريع لم يأت بشئ

(قوله انما تتصف الخ) يعنى ان العقل اذا لاحظها وجدها متصفة بتلك الاحكام في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهذا الاتصاف الانتزاعي لايتوقف على وجود العقل وملاحظته فلايرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بحاله

كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه أيضاً يستلزم عدم المشروط والاول أظهر

(قوله أي فى الخلاف فى تمايز للمعدوم الخ) أى بين القائلين بان لاثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم أن الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخيالیات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيالي واعترض على قوله لانه لاتمايز الا في العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما تحققته وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض أن لاعاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت علي جوابه فيما سبق فليتذكر هذا واعترض بعض المتأخرين أيضاً على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بأن الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهنى هم القائلون بعدم تمايزها لايمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذ لايمكن أن يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجوة في الذهن لاتخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى أن يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتياً يستدعى ثبوت الموصوف به فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى قوله لايمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ وأقول أما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو أن مراد المصنف بيان ماهو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي أن يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا فى تمايز المعدوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان أشعر به كلام الشارح فى المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على أن أبا على ذكره فى

المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له أصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا لا وجود له

(قوله ثابت للموجود) أي للوجود مدخل فى التمايز اذ لولاه انتفى التمايز فلا يرد انا لا نسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشروط متمايز عن عدم غيره لا الصورتين الحاصلتين منهما الا أن ظرف التمايز الذهن

(قوله لا للمعدوم المطلق) أي من حيث انه معدوم وان كان ثابتاً لذات المعدوم وهذا هو المطابق لما في الهيات الشفاء والتحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم أي موجود له فذلك الوصف لايخلو اما أن يكون فى نفسه موجودا أو معدوما فان كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها موجود لامحالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشئ فان مالا يكون موجودا فى نفسه يستحيل أن يكون موجودا لشئ انتهي وما قالوا من أن المعدومات متمايزة فرادهم ان المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن وهو غير مناف لنفى التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من أن الامر على عكس ماقال صاحب المواقف لان الحكماء المثبتين للوجود الذهني قائلون بالتمايز وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز ومع ذلك لايمكن اجراؤه في تمايز العدمات اذ لايمكن أن يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها موجودة فى الذهن لم تخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف القولين وأما الثانى فلأن الكلام فى تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة في الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التجريد من أن الاولى في وجه التفريع أن يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتياً يستدعى ثبوت المثبت له فمن أثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لمالها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلا لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة فى الذهن لم يكن تمايزها من حيث أنها معدومات والكلام فيه ولان الكلام فى تمايز المعدومات مطلقا لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك منشأه عدم التدبر لمحل النزاع

وجودية الامكان انه لولم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لاولا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه أن الحكماء لايقولون بتمايز الاعدام على وفق ماذكره المصنف الا أن يثبت أن ماذكره أبوعلى كلام الزامي وأما عن قوله لايمكن اجراؤه في العدمات فهو ان الاختلاف فى تمايز العدمات ليس من حيث أنها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد أشار اليه الشارح بقوله وأما المعدومات التى من جملتها العدمات فى تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهنى تكون الاعدام متمايزة لكن لاباعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات فى الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهنى عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق

خارجا ولا ذهنا مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة ﴿ المقصد السادس ﴾ في أن المعدوم شيء أم لا وانها) أي هذه المسئلة (من أمهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن أن يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود

(قوله ان المعدوم شيء أم لا) الجزء الاول لكونه مهملة في حكم الجزئية والجزء الثاني سالبة كلية

(قوله من جملتها ان الماهيات غير مجعولة) ان أريد بالمسئلة المردد بين الايجاب والسلب فتقديره أو مجعولة وان أريد الجزء الاول منها فلا حاجة الى التقدير ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسئلة إما على ما ذكره المصنف في آخرها من أن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الاما ينسب الى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في الاتصاف بالوجود وأما على ماهو التحقيق في هذه المسئلة من أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو اتصافها بالوجود ولا شك في تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه وأما على ما ذكره الشارح من أن معناها ان الماهية في كونها ماهية غير مجعولة اذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه لعدم التغاير انما المجعول اتصافها بالوجود على ما سيجيء فلا شك ان عدم الجعل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى

(قوله فان القائل الخ) أي القائل باتحادهما في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسئلة المرددة اذ يصير المعنى أن المعدومات أي الماهية المرتفعة بالمرة موصوفة بالثبوت في الخارج أم لا

(قوله قيل و يمكن أن يعكس الخ) لعله اعتراض على ماذكره الامام بأن استلزام أحد المسئلتين للآخر لا يقتضي تفرعه عليها الا ترى انه يمكن أن يعكس الامر ويقال أن من قال بهذه المسئلة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسئلة على الجزء الاول منها مع أن لفظ المسئلة يأبى عنه

(قوله من جملتها أن الماهية غير مجعولة) تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ماذكره المصنف من الاستدلال عليها وأما على تحقيق الشارح الذي أورده فيما سيأتي فمدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك

(قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة الخ) يعني المسئلة الاولى وهي الجزء الاول من المنفصلة فان ماذكره في الحقيقة مسئلتان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا أظهر في معنى التفرع

قطعا (فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبي ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ) أي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه متفق لا تقرر له أصلا اتفاقا (ومنعه الاشاعرة مطلقا) أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) أي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شئ (وبه) أي بما ذهب اليه الاشاعرة (قال الحكماء) أيضاً (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا أنها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني) يعني أنها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين

[قوله فقال الخ) الفاء لتفصيل المجمل السابق أي قال جمهور المعتزلة بالجزء الاول من المسئلة وخص الحكم بالمعدوم الممكن

(قوله فان الماهية الخ) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة

(قوله غير الوجود) في الصدق سواء كان أمرا اعتباريا أوموجودا

(قوله وقد تخلو عنه) أي ليس من العوارض للماهية

(قوله مع كونها متقررة الخ) تصريح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كال الاتضاح

(قوله ومنعه الاشاعرة) عطف على قال والضمير راجع الى أن المعدوم شئ ثابت وليس راجعا الى أن المعدوم الممكن شئ كما توهم فلا يصح تقييده بقوله مطلقا

(قوله أي بما ذهب اليه الاشاعرة) من أنه لا شئ من المعدوم بثابت

(قوله فان الماهية الممكنة] قيد بالممكنة لانها المتنازع فيه فان عدم ثبوت الممتنعة متفق عليه

(قوله اذا كانت الخ) أي ليس المراد ان الماهية مطلقا لا تخلو عن أحد الوجودين فانها اذا كانت معدومة في الخارج ولم يتصورها أحد كانت خالية عنها بل المراد أنها على تقدير تقررها لا تخلو عن أحدهما لان التقرر يرادف الوجود عندهم

(قوله وانما قيدوا المعدوم بالممكن الخ) لايخفى عليك أن الاولى أن يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالى أيضاً اذ الخياليات لاتقرر لها عندهم كما سيصرح به

(قوله يعني انها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعلقة بالذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صححه أولا بالعناية وثانيا بدليل عام فتأمل

لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة عن غيرها أو لانها ثابتة في علم الملأ

(قوله وقيل هي مطلقا) أى الماهية مطلقا أى الممكنة والممتنعة أو الممكنة فرض تقررها أولا لاتخلو عن أحد الوجودين

(قوله لان كل ماهية) حاصله ان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتياز والحكم على الشئ يستدعي تصوره الذى هو وجود ذهنى له فكل ماهية لها وجود ذهنى ولم يقل لان كل ماهية ممتازة عن غيرها لان الحكماء لايقولون بتمايز المعدومات أصلا نعم الحكم على الشئ يستدعى تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل وأما ما أورد عليه من أن الحكم لايستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشئ اذا علم بالوجه لم تكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشئ لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ماهو التحقيق أولان معنى وجود الماهية أن تكون صورتها موجودة في الذهن على رأى القائلين بالشبح نعم يرد عليه انه ان أراد انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فممنوع وان أراد بالقوة فهو لايستدعى تصوره بالفعل

(قوله أو لانها ثابتة الخ) أى كل ماهية ممكنة أو ممتنعة جزئية أو كلية ثابتة في الملأ الا على أى

(قوله وقيل هي مطلقا لاتخلو الخ) الاطلاق بالنسبة الى التقرر أى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لاتخلو عن الوجود وأما الكلام الاول فهو أن الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لاتخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل أن يحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعاً

(قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لايستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا أو من المبادى العالية بل يكفى معلوميته بالوجه والشئ اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم تكن ماهيته موجودة فى الذهن وان كان معلوما بل الموجود فيه حينئذ ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لايصدق على علم الشئ بالوجه مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية فى الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكأن قوله وقيل اشارة الى ضعف ماذكر لما ذكر ويمكن أن يقال حاصل الاستدلال أن الموجبة تستدعى وجود الموضوع حال اعتبار الحكم أي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائما ولا شك أن ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابياً دائمى فيلزم لها الوجود الدائمى وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى ماهية معدومة فى الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها فى علم الملأ الاعلى فيرجع الى الدليل الثانى اللهم الا أن يفرق بأن مبنى الثانى على مجرد الثبوت في الملأ الاعلى عندهم لاباعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعى لذلك ولاشك انه كلام قليل الجدوى

(قوله أو لانها ثابتة فى علم الملأ الاعلى الخ) فيه بحث لما سبق الاشارة منا الى أن المعدوم الجزئي معلوم

الاعلى مع مالها من الاحكام كما هو قاعدتهم (ثم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئاً في الذهن
وأما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً أو المعدوم في الذهن شيء
في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايرته لان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء وللنافي) أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتاً (وجوه *
الاول الثبوت) والتحقق والتقرر (أمر زائد على الذات) أي الماهية (لاشتراكه) بين
الذوات المعدومة (دونها) أي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة

العقول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للافلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية في العقول ممتنع عندهم
ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المنطبعة فضعف الوجهين عبر بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم
ولم يقل في الملأ الاعلى اشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بأن علمه انطباعي

(قوله مع مالها من الاحكام) زاده تأكيداً أو تحقيقاً لثبوت كل ماهية

(قوله وان غايرته) أي مفهوما فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه

للملأ الاعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن
الوجودين وقد سبق منا مابه التفصي أيضاً فليتذكر

(قوله وان غايرته) أي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قيل الدليل على تغاير مفهومي
الوجود والشيئية استعمال أحدهما فيما لايجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال
شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه
نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لاينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن أن
يجاب بان مراد المستدل هو انه لايقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة أي لايصح ذلك بحسب اللغة فان
كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد أشار اليه حيث قال فيما لايجوز فيه
استعمال الآخر ولم يقل فيما لايستعمل فيه الآخر فتأمل

(قوله دون قولنا السواد شيء) والسر فيه أن أحد المتلازمين يجوز أن يكون واضح الثبوت لشيء
دون الآخر

(قوله أي الذي ينفي كون المعدوم الخ) لاحاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على أن
الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات
وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه سياق الادلة

(قوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة) تقييد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظراً الى
كلام الخصم والزامه له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيده بما ذكر لكان أظهر بالنسبة الى التخييل
الذي ذكره بعينه هذا

بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل (ولافادة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو) أي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتاً لكان موجوداً هذا خلف فان قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد (قلنا بل هو) أى الثبوت (أعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه (فان فسر) الثبوت (به) أى بالوجود (فلفظي) أى فالنزاع بيننا وبينكم لفظى لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود وأنتم تقولون ليس بثابت بمعني أنه ليس بموجود * الوجه (الثانى الذوات) المتقررة (عندكم) فى العدم (غيرمتناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع

(قوله والالزم التسلسل) كما مر تقريره فى ابطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزءا لكان ثابتاً لامتناع كون المنفي جزءا للثابت فيكون الثبوت جزءا له وهو أيضاً ثابت وهكذا

(قوله تخييل الخ) اشارة الى مانقل عن الحكماء انهم اذا حاولوا التعليم والتفهيم ابتدؤا بالتخييلات للترغيب ثم بالاقناعيات ثم الجدل ثم البرهان

(قوله فالنزاع بيننا وبينكم لفظي) أى الاثبات والنفى راجع الى شئ واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلتم انه ليس بثابت أما اذا لوحظ المعني فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنفى لان الثبوت عندنا أعم من الوجود وأنتم أردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف مايدعيه الآخر من حيث المعنى كما لايخفى

(قوله الثاني الذوات المتقررة بين) أى تقريره على ماهو الطريقة المشهورة فى جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتقررة في العدم غير متناهية فاذا فصل منها عدد متناه كالتى خرج منها الى الوجود

(قوله ولا جزءها والا لزم التسلسل) كما مر مشروحا في الدليل الثالث على زيادة الوجود فى الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لايخفى

(قوله تخييل للاتحاد) انما قال تخييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثانى وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا

(قوله قلنا بل هو أعم من الوجود) أي قلنا من طرف المعتزلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من القلم والاولى قيل

(قوله الذوات المتقررة عندكم فى العدم) قيل التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا

من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع أنها) أي تلك الذوات المتقررة (اذا أخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون أيضاً متناهية (فالكل) الذي هو

حصل جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فنطبق احداهما بالاخرى فان وجد في الناقصة بازاء ما في الزائدة يلزم أن لاتكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد انقطعت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا أن المصنف انما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون مابه التفاوت بين جملتي الذوات المتقررة في العدم أمرا محققاً لابمجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تناهي الاكثر الذي هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تناهي الاول الذي هو تلك الذوات المتقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت في العدم من كل نوع افراد غير متناهية لاان الباقية منها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه مما خفي على بعض الناظرين

(قوله والاكثر من غيره) أي من غير الاكثر سواء كان الغير متناهياً أو غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من

أخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية والموجودات المتناهية كانت غير متناهية وأنت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة أيضاً فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معا لاانها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل وبهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لايخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم أيضاً لانه الانسب للسياق كما لايخفى هذا ويمكن أن يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع أن تناهيها لازم ببرهان التطبيق بأن يعتبر منها جملتان ويطبق احداهما بالاخرى

(قوله والاكثر من غيره) جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفاً للقاعدة شائع في عبارات المصنفين

(قوله فتكون أيضاً متناهية) لايخفى أن الحجة الزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو سلم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لاعلى انها غير ثابتة لايلتفت اليه هذا

(قوله فالكل الذي هو الاكثر) يمكن أن يقال المراد فالكل أي الاكثر والاقل متناه

الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض) هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع أنه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفي بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث

(قوله فانها غير متناهية الخ) والجواب باشتراط الثبوت في جريان التطبيق ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات ثبوتا عندكم مكابرة لان الذي العرف لايتصف باللاتناهي لم يمكن الجواب بأن لاتناهي مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجري فيها برهان التطبيق

(قوله وان اكتفى الخ) بأن لا يذكر أن الاكثر من غيره بمتناه متناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا أخذت بدون ما خرج منها الى الوجود كانت أقل بمتناه فالكل الذي هو الاكثر متناه لان القلة والكثرة من صفات المتناهي

(قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) أما المعلومات فظاهرة وأما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التي بها التمكن من الفعل والترك

(قوله ونقض بمراتب الاعداد) فان أجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فمن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لايؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على أن الامور الكائنة في الاعيان لايمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون في الاعيان ثبوتا أو وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى أن يسقط حديث الكون من البين

(قوله وان اكتفى الخ) أي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه

(قوله مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر وأما مقدوراته عز وجل فان أريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذي لايترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه فهي أيضاً غير متناهية بالفعل وان أريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها أن قدرته تعالى لاتصل الى حد لايتجاوزه ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لايخفى

(قوله الثالث الذوات المتقررة الخ) قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لاينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وأنت خبير بان الدليل الزامي فتم

الذوات) المتقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر و كل ممكن محدث (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالنفي) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب ما يجب وجوده) لا ما يجب تقرره) الذي هو أعم من الوجود* الوجه (الرابع أن العدم صفة نفي) أي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) أي منفي غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الاثبات) أي بالصفة الثبوتية (اثبات) أي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدى) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا أنه هكذا مقرراً محرراً لم نجده لغيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وإنه في غاية الضعف) والقبح (اذ لا نسلم

(قوله بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة في تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الفاعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقض بصفاته تعالى

(قوله وهو المطلوب) لانه ثبت أن المعدومات ليس لها ثبوت في أنفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما أورده صاحب المقاصد من أن المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم أزلية تقررها ولا يحتاج الى ماقيل ان الحجة الزامية والمعتزلة قائلون بأزلية تقررها

(قوله الواجب مايجب وجوده) فان قيل كما يمتنع تعدد مايجب وجوده يمتنع تعدد مايجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك في صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود وأما في الثبوت فكلا لكونه مقدما على الوجود فيجوز أن يكون مايجب ثبوته ممكنا وجوده

(قوله صفة نفي) الظاهر أن الاضافة بيانية أي صفة حقيقته النفي لانه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالمنفي فالالائق أن يقال غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء أريد بها ما ليس السلب داخلا في مفهومه أو ماهو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف أقوى وأظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها لاحد المعنيين على عدم ثبوته

(قوله حوم على معناه) في القاموس حوم في الامر استدام فكلمة على بمعنى في أو بتضمين معنى الاستعلاء

(قوله وانه في غاية الضعف) بكسر إن عطف على قوله قال الآمدى فهو من كلام المصنف

(قوله لا نسلم ان المتصف الخ) يمكن دفعه بانه لو كان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقررها في

(قوله وانه في غاية الضعف اذ لا نسلم الخ) أجيب عنه بان معني كلام الآمدى أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى أعني نفي البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره أى بصره متصف بانه معدوم فهو أيضاً موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام ولقائل أن

أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفيا في نفسه * الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لو تباينت لذواتها كان

الموصوف في الخارج فلا يكون صفة نفي كما أن صفات الاجناس الثابتة للمعدوم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لا يستدعي وجودها اللهم الا أن يقال اللازم ثبوتها في الموصوف والمنفي مالا ثبوت له في نفسه وأما الجواب بان المراد أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي فان العدم نفي نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الاخري فانها ليست نفي نفسه بل نفي صفة من صفاته كالعمى فانه نفي البصر لا نفي ذات الاعمى فليس بشيء لان القائلين بثبوت المعدوم لا يعترفون بان العدم نفي الشيء في نفسه بل نفي صفة الوجود عنه والشيء ثابت في نفسه

(قوله وليس انتفاء الخ) يعني أن الاتصاف بالصفة السلبية أي ما يكون السلب داخلا في مفهومه ليس باتصاف حقيقي فانه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شيء وانتفاء الشيء عن غيره لا يقتضي انتفاءه في نفسه فما قيل ان التقريب غير تام لان الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية لا في سلب الاتصاف فالواجب أن يقال وليس اتصاف شيء بالصفة السلبية فرع انتفائه في نفسه ليس بشيء

(قوله المعدومات الثابتة في العدم الخ) يعني أن المعدومات الثابتة لاشك انها مختلفة بأمور متباينة فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بأن تقتضي ذاته ذلك الامر الذي به الاختلاف يلزم أن يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضى الشيء الواحد وتخلفه عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضي أمرا واحدا لزم أن لا يوجد في الخارج من كل نوع الا فرد واحد وان لم تقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد

يقول لانسلم أن المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولا نسلم أن المتصف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لايفيد لان الكلام في نفي الثبوت والمدعي عمومه من الوجود على أن قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل

(قوله الخامس لو تباينت الخ) يمكن أن يقال قياسا على ما سيذكره في الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل

كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) أى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت الذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصراً في فرد واحد (والا) أي وان لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) أى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان أردت) به (لماهياتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة فى العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها تمتاز بعض افرادها عن بعض وأما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات

يلزم جواز كون المعدوم حال العدم موردا للمتزايلات بالنظر الى ذاته وبما حررنا اندفع مايتوهم من انه يجوز أن لايقتضى كل المعدومات التباين ولا الاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلايلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلا للاتحاد بل التعدد فالترديد غير حاصر ولو أريد به التعدد لايلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر

(قوله قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف الواقع اذ لايصح القول بأن المعدومات التى هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة

(قوله جاز أن يعرض له كل واحدة منهما) أى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعا فلا يرد أن يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة فى نفسها لاينافى امتناع تعاقبها نظراً الى أمر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لايكفى.

(قوله مقارنة لامور الخ) فيه بحث لايخفى لان السؤال لايرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لاتقتضى شيئاً منها والا انحصرت فى هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل أن تكون الماهية من قبيل الاحوال

الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان أردت) به (هوياتها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة ان) أي ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمتزايلات مع أنها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال أن المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات

(قوله وبالجملة الخ) ما مر كان نقضا تفصيلياً وهذا نقض اجمالي والتعبير عن النقض الاجمالي بلفظ بالجملة شائع في كلامهم وليس معناه مجمل الكلام السابق وخلاصته كما وهم فاعترض بأنه غير واقع موقعه والفاء في فهو زائدة ومدخولها أعني مجموع المبتدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة أو خبر له على ان الباء زائدة

(قوله وان اقتضت التباين) أي الاختلاف والتكثر بأمور متباينة

(قوله كانت) أي الطبيعة من حيث هي موردا للمتزايلات بالنظر الي ذاتها مع ان مورد المتزايلات لا يكون الا الموجود كيلا يلزم السفسطة

(قوله لا استحالة الخ) يعني ان الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لابشرط شئ وهو لاينافي الوجود فيجوز كونها موردا للمتزايلات في زمان وجودها انما الاستحالة في أن تكون الماهية من حيث هي بمعني الماهية بشرط الاطلاق والتجرد موردا لها لانها لاتكون موجودة

(قوله قلت قد عرفت الخ) لايخفى أن مقصود السائل أن المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم موردا للمتزايلات وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض وهذا الجواب لايدفعه اذ حاصله ان ماأوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور أيضاً

(قوله وقد يقال الخ) قائله الشارح الابهري أي قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق

قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله والوجه أن يقال الاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز أن يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعي عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص لما ميز للموجود الخارجي مع أنه اعتباري عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت أولى

(قوله وقد يقال) قائله الشارح الابهري وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من الذات كما صرح

المدومة اذا خرجت الى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد فى اثبات هذا المطلب (وجهان * الاول أن القول بثبوت المعدوم) فى حال العدم (ينفي المقدورية لان الذوات) ثابتة (أزلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها (والوجود

الثالث ومنع لزوم كون المعدوم موردا للمتزايلات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على أن الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتناهية

(قوله وأيضاً الخ) سند آخر للمنع المذكور كما لايخفى

(قوله ان القول الخ) هذا الدليل الزامي مركب من مقدمات محققة هي ان الذوات على تقدير ثبوتها أزلية وان الازلية تنافى المقدورية وأن الوجود حال ومقدمة للنافى وهى انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهى عدم تعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لو كانت الذات ثابتة لزم نفى المقدورية اذلو تحقق المقدور يلزم على النافى القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال وعلى المثبت القول بتأثير القدرة فى الحال مع عدم تعلق القدرة بها وكلا الامرين باطلان فما قيل انه لامجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أولا وعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عندكم وعلى الثانى لايصح قوله لكان ذلك التأثير فى الحال ليس بشئ

(قوله فلا تتعلق القدرة الخ) لان الازلية تنافي المقدورية لانها اذا كانت ثابتة فى أنفسها فلا تحتاج الى علة فضلا عن كونها مقدورة بخلاف مااذا لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بأنفسها بمعني ان ذواتها أثر القادر كما هو مذهب الاشعرى

به حيث قال ان أريد به أن ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتضي للوحدة أو الكثرة أولا نختار أن الماهية الكلية لاتقتضى بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورداً للمتزايلات اذ الصفات والمشخصات لاتتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بأن الثابت من كل نوع من الانواع للممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال

(قوله ينفى المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تحقق المقدورية ولم يتعلق الجعل قلت تتعلق بنفس الذوات على ماسيجيء من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفاً لتحقيق الشارح فان المختار عندنا أيضاً على تحققه التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق

(قوله والوجود حال الخ) فيه بحث اذ لامجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أم لا فعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عندكم وعلى الثاني لايصح

حال) لانا نثبته بدليله ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال (أو نقول) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أزلية والاحوال) التى من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزاً عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عدمى فلا يكون أثراً للمؤثر وفيه بحث لان المراد أن القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لأنها توجد الاتصاف والفرق بين

(قوله ليست معلومة الخ) اى بالذات لعدم استقلالها بالتعقل والوجود

(قوله وذلك كفر صريح) فيه انه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة مع انهم لايكفرونها والجواب ان كون اللازم كفرا صريحا لايقتضى أن يكون الملزوم صريحا ويجوز تكفيرهم . فان التزام الكفر كفر أولزومه اذا كان صريحاً

(قوله أمر عدمى) اذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود فتنقل الكلام الي اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وما قيل انه يجوز أن يكون اتصاف الاتصاف أمراً اعتبارياً فمدفوع بأن الاتصاف بالامر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما انه فرع وجود الموصوف على مابين في محله

(قوله انما تجعل الذات متصفة بالوجود) يعنى أن تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث انه

قوله لكان ذلك التأثير فى الحال فالاولى أن يقال في ابطال كون التأثير فيالوجود والوجود ليس بموجود كما قيل فى ابطال كونه فى الاتصاف أن الاتصاف أمرعدمى الا انه لايتم على رأى القائلين بوجودالوجود

(قوله لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عدمي) اذ لو وجد فى الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيما فينتقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح فى بحث الوجود

(قوله وفيه بحث) قيل فى بحثه بحث فان قدرة الايجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان هو الأثر ليس الا لم يكن أثرما موجودا وكان الصور المحسوسة صورا للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل أن يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وأن تكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه أن المنفى تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله وجودا فالمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالأثر وهو الذوات بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتأمل

الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجداً لاتصافه به «الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن (ثابتا كان للمعدوم) المطلق (أعم) مطلقا (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معا (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقا (متميزاً عنه) أى عن مفهوم المنفي (والا) أى وان لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتا لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفى) أي على ما صدق عليه المنفي (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم (على المنفي ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه

رابط بين الموصوف والصفة لامن حيث أنها جعلت الاتصاف اتصافا ولا من حيث انها جعلته موجودا ثم الاتصاف بالوجود ان كان حقيقياً بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج سواء كان موجودا أو معدوما فلا اشكال اذ يكون تأثير القدرة في الامر الخارجي وان كان انتزاعياً فمعنى تأثير القدرة إنها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث ينتزع منها الوجود ثم أثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف وهو موجود فى الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين انه يلزم أن يكون أثر الفاعل أمرا اعتبارياً وذلك بين البطلان

(قوله ألا ترى الخ) تنوير للمعقول بالمحسوس

[قوله كان المعدوم أعم الخ] وذلك لانه حينئذ يكون المعدوم نقيض الموجود والمنفى نقيض الثابت الذي هو أعم من الموجود ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتا فانه حينئذ يكون المعدوم مساوقا للمنفي كما ان الثابت مساوق للموجود فالقضية الشرطية لزومية وما قيل لادخل للثبوت فى الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفى فرد واحد وهو الممتنع ليس بشيء لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ماهو فرد للمعدوم فرد للمنفى

(قوله لوكان المعدوم الممكن ثابتاً الخ) قيل لادخل للثبوت فى الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد هو الممتنع وجوابه أن المراد بيان المعدوم على وفق ما اصطلحوا عليه من أن المنفي مالاثبوت له محالا كان أو ممكنا كالخياليات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لابد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه

لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير وانما خذلهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم) أى قصد المستدلين بالوجه الثانى (الالزام) أى الزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزاً عنه فيكون أمراً ثابتا فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بأمر ثبوتى هو مفهوم المعدوم وحينئذ لايتجه عليه أصلا ما قالوه من أن الكبري في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضاً والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضاً كان ثابتا فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ماصدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضاً بل بعضه نفي محض هوالمعدوم الممتنع وبعضه ثابت هوالمعدوم الممكن وحينئذ تصيرالكبري في ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي كان مفهوم المنفى متميزاًعنه فيكون

(قوله فانه بمعزل الخ) لانه قد ثبت الكلية بلا ريبة

(قوله خذلهم ذلك القول) فى القاموس الخزلة بضم الخاء المعجمة والزاي الكسرة فى الظهر خزل كفرح فهو أخزل ومخزول والضمير المستتر راجع الى القول المذكور بما يقال وقوله انهم منصوب بنزع الخافض أي لانهم

(قوله والا لم يكن بينهما فرق) أي في الصدق

(قوله انه ليس جميع الخ) فان أريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا رفع الايجاب الكلى فالملازمة المدلول عليها بقوله والا لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان أريد به السلب الكلي صحت الملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلى الايجاب الجزئي وهو أن بعض المعدوم ثابت

(قوله ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده أظهر من صدق مفهوم المعدوم على افراد المنفى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر أن يترك كونه أعم ويقال لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المنفي متميزا عنه الى آخره

(قوله واعلم أن الاظهرالخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اللازم على هذا التقدير أظهر من صدق مفهوم المعدوم الذى هو أعم من مفهوم المنفى على افراد المنفي اللازم على التقدير الاول

ثابتاً وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون أيضاً ثابتا وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أعم من المنفى فردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضاً وحينئذ اما أن يكون مساويا له أو أخص منه مطلقا أو من وجه أو أعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى (للمثبت) أى الذي يثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان * الاول

(قوله ليس عندهم أعم) بل هو مباين له لاختصاصه بالممكن فلا يصح الصغرى أعني كل منفى معدوم

(قوله يطلقون المعدوم) بمعنى المقابل للموجود على ما صدق عليه المنفى أيضا أى كما يطلقون لفظ المنفي عليه فلا يكونان متباينين فاندفع ماقيل انه يجوز أن يكون الاطلاق بالاشتراك اللفظي

(قوله وحينئذ اما أن يكون الخ) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت وهذا التردد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنفى من غير ملاحظة حال المنفى وأما اذا لوحظ حاله فاعمية المعدوم متعين كما فى المتن

(قوله فالمطلوب حاصل) أى المطلوب الاصلي وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منفى ولا شئ من المنفي بثابت فلا شئ من المعدوم بثابت وعلى التقديرين الآخرين كل منفى معدوم أو بعض المنفى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ما قررنا فالمنفى ثابت هذا خلف فالمعدوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه على جميع التقادير يكون متميزا عن المنفى فيكون ثابتا

(قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضاً) أى كما يطلقون المنفى على المنفى أي يطلقون لفظ المنفى على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وحينئذ اما أن يكون مساويا الخ بناء على توهم أن معنى أيضاً كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ حينئذ لااحتمال للمساواة على أن معنى قوله وحينئذ حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ أيضاً أو نقول انه توسيع للدائرة لاترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل أن اطلاق المعدوم على المنفى يحتمل أن يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع آخر بازاء المنفى لاباعتبار اتصاف المنفى بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفى لايقال الاطلاق على المنفى والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز أن يكون الاطلاق باعتبار المسمي بهذا اللفظ على أن هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعي صرف كلمة أيضاً الى ذلك المعنى الموهم لركاكة الترديد والاظهر أن يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب أن يقال فى دفع قيل ذلك القائل انه لو سلم عدم اطلاقهم المعدوم على المنفي بالاشتراك المعنوى لاشك فى أن معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا شك فى عموم الاول لان نقيض الاخص أعم وبه يتم المقصود كما لايخفى

(قوله فالمطلوب حاصل) أراد به أصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه

المعدوم متميز وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (أما الاول فلأنه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير لا يقال ان أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله (وأيضاً فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض (واما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه) وثبوته في نفسه (والنفي الصرف لا تعين له) في نفسه (ولا اشارة) عقلا (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو

(قوله الا بتميزه عن غيره) ولا أقل من نقيض ذلك الوجه الذى تصوربه فلا يرد النقض بتصورات الاشياء بالمفهومات العامة

(قوله ان كل معدوم ممكن متصور) أي تفصيلا لانه الموجب للتميز فلا يرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوما ممكناً لان هذا التصور لا يوجب التميز بين افراده

(قوله لعلهم الخ) هكذا قرره الامام فى المباحث المشرقية

(قوله كما يشهد به الخ) فان الظاهر من ايراد لفظة أيضاً التوافق بين السابق واللاحق بالوجه المخصوص لا مجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يكفى لافادته العطف فقط

(قوله فان بعضه مراد) أى لنا وكذا مقدور لنا ولو أريد كونه مرادا لله تعالى ومقدورا لله تعالى بالتعلق الذى به الوجود بالفعل لاتجه الكلام لكن ملاءمة السابق يقتضى الحمل على ماذكرناه اذ لا يطلق التصور على علمه تعالي

(قوله فلأن كل متميز له هوية الخ) فيه اشارة الى أن الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه المقتضي للهوية لا بأنه صفة ثبوتية حتي يلزم الاستدراك في الاستدلال اذ يكفى ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ

(قوله والنفي الصرف الخ) مقدمة ثانية للاستدلال أو الحاصل مما سبق ان كل متميز له هوية في نفسه وهو غير مطلوب فلا بد من ضم هذه المقدمة وهى قوله النفي الصرف لاهوية له في نفسه ينتج أن التميز لايكون نفياً صرفا وهو المطلوب

عن مفهوم النفي فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا مما ذكر في الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما فى صناعة المناظرة فكأن السؤال يتضمن فى مثله دعوى عدم ثبوت أصل المدعي أصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذى يذكر في أمثاله

(النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات) فان بعضها كشريك البارى متميز عن بعض كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زئبق وجبل من ياقوت وانسان ذى رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم وغيره أيضا ولا ثبوت له فى العدم اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال)

(قوله والخياليات) أي الممكنات التى ركبها الخيال من الامور المحسوسة

(قوله اتفاقا) أي بين القائلين بثبوت المعدوم والنافين له

(قوله ذوات الجواهر الخ) أي الجواهر الفردة اذ لا تأليف في العدم والاعراض التى يتصف بها الاشياء فى الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة وبقولهم الثابت في العدم من كل نوع افراد غير متناهية البسائط وهي نوع الجوهر الفرد وسائر أنواع الاعراض ويلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها حال الثبوت ولعلهم لا يأبون عن ذلك كما لا يأبي الفلاسفة من كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا بحسب الوجودين فان خلافهم انما نشأ من نفى الوجود الذهنى واثبات أحكامه للاشياء فى الخارج ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاتل قتالا معدوما بناء على انه يجوز أن يتصور ذلك

(قوله ونفس الوجود) أى من غير اتصاف الماهيات به

(قوله فى العدم الخ) أى فى حال عدم الماهيات فلا ينافى التعميم التى سيأتي من قوله لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما فان المراد به انه ليس ظرفا لثبوت الاحوال شئ من الامور المذكورة والوجود من حيث كونه حالا داخل فى ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالا أو موجودا أو معدوما فتأمل فانه قد أخطأ فيه بعض الناظرين

[قوله وذلك لا يتصور) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات

(قوله على انه منفي) معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور فى عطف الخياليات على الممتنعات

(قوله وعندهم أن الثابت الخ) ظاهره أن هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وما سنذكره في آخر المقصد السادس من أن الكل اتفقوا على انه بعد العلم بأن للعالم الخ يدل على انه قول البعض الا أن يؤول بما سنذكره هناك

فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم فى العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل

وذلك يفضى الي مذهب السوفسطائية وبعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتب الآثار والاحكام الخارجية في حال العدم وفيه أن الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية

(قوله فى العدم) أى فى حال عدم مايتصف بها

(قوله وكأنه خص الوجود الخ) يعنى ان الوجود وان كان مندرجا في الاحوال فالنقض به يتجه على نفاة الاحوال من حيث أنه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به النقض على كلا الفريقين فله مزية على سائرها وذلك لانه يصح أن يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وأنه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل ان الوجود حال أولا بخلاف سائر الاحوال

(قوله وجود المعدوم] أي الوجود المخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه أي عدم المعدوم

[قوله لزم اجتماع الوجود الخ] ضرورة أن الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم فالوجود لايكون الا فى المعدوم لكونه أمرا انتزاعيا

(قوله ثم النقض الخ) جواب عما أورده صاحب المقاصد من أن قاعدة الخصم ليست سوي أن كل معلوم ثابت فى الخارج فان كان موجودا ففي الوجود وان كان معدوما ففي العدم أولا موجودا ولا معدوما ففى تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم

(قوله وليست ثابتة عندكم فى العدم) فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتي وليست ثابتة عندكم لافى الوجود ولا فى العدم ولا في غيرهما ترك قوله فى العدم فما وجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بأنها معدومات كان الانسب هذا التقييد وأما ماسيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذى أورد قوله ثم النقض الخ رداً كما يدل عليه النظر فيه

(قوله وكأنه خص الوجود بالذكر الخ) قيل مآل هذا الاعتذار أن المراد بالوجود لما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذلو ثبت وجود المعدوم الخ وليس بمحال والاظهر من السياق أن مآله تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة وأما سائر الاحوال فلا ضرورة فى انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال

(قوله لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض فى العدم من غير أن تقوم بالجواهر ومثله جائز فى الوجود بلا لزوم كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما والجواب أن قوله

المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متمايزة وليست ثابتة عندكم أصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما وأما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على أنها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (بينا أن ثبوته) أي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدوراً و) كونه (مراداً) فان مايدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضاً (فلا يمكن اثباته به) أي اثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (ان أردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفي أيضاً ثابتا (وان أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن (وعليكم) أولا (تصويره) حتى نسلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين *

(قوله لاشك انها متمايزة) فانكم لاتشكون في تمايزها انما تشكون في حاليتها

(قوله وليست ثابتة عندكم) أي مرتفعة بالمرة لاتقولون بها أصلا فضلا عن الثبوت

(قوله وبالجملة الخ) مامر كان نقضاً اجمالياً وهذا نقض تفصيلي جعل صورة النقض سند المنع فهي قوله وبالجملة أي مجمل البحث وخلاصته هذا لانه اجمال السابق

(قوله وعليكم ثانياً الخ) فيه اشارة الى أن التصوير لاجل التقرير فان اقامة الدليل بعد بيان

اذ لو ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت المعدوم في العدم الذي ادعي ضروريته بمعنى البداهة وتجوز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوي الاتفاق على انتفاء الوجود في حالة العدم لم يرد أيضاً لان الاحوال في قوله ثم النقض بالاحوال يندرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل والحاصل أن مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة في وجود المعدوم فلا تغفل

(قوله ولا في العدم) لان المفهومات التي يسميها البعض أحوالا أمور اعتبارية ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل الممتنعات وأنتم تقولون بثبوت المعدومات الممكنة

(قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة) فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله وأما القائل بالحال الخ قلت هم انما يخصصون الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لامطلق الثبوت

(قوله يدل على نفي المرادية أيضاً) لان الارادة كما سيجيء في مباحث الاعراض لاتتعلق الا بمقدور مقارن عند أهل التحقيق

الوجه (الثانى المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المعدوم الممكن (وانه) أى الامكان (صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره) فى المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) أي ثابتا لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو أمر اعتبارى (كما سيأتى) فى ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما) أى غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) أى المعدوم الممكن (فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان) اذ لا يتصور التغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر واما الى الثانى بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو أن القصد الى ايجاد غير المعين

المدعي وليس معنى التصوير التعريف حتى يرد عليه منع الطرد والعكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق أن يترك قوله أولا وثانياً ويقول فانا من وراء المنع في المقدمات

(قوله وانه صفة ثبوتية) ان أريد بها انها موجودة فى الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتى تقريره وقول الشارح فى الجواب بل هو أمر اعتبارى فيرد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة فى الخارج ولو أريد بها ماليس السلب داخلا في مفهومه بناء على أن تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج في الوجود والعدم فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين

(قوله ببعض مانقض الخ) وهو الخيالات فانها ممكنة الوجود فى حد ذاتها وان امتنع ثبوتها حال العدم لاجل العدم

(قوله راجع اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بأنهما شيئان أى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الاتصاف بالغيرية

(قوله كما سيأتى تقريره فى المرصد الثالث) فيه بحث وهو أن الذى يأتى تقريره فيه هو أن الامكان موجود فى الخارج فلو بنى الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوما فيه

(قوله بل هو أمر اعتبارى) سيشير فى مباحث الحدوث على أن الامكان صفة ثبوتية بمعني عدم كون السلب جزءا من مفهومه وان تفسيره سلب الضرورة تفسير باللازم فلو بنى الوجه الثاني على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضى ثبوت الموصوف كما هو المشهور لم يتجه فى الجواب منع كونه ثبوتياً بل الجواب اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لاصل أهل السنة أو منع اتصاف المعدوم قبل وجوده في الخارج والذهن بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما نذكره هناك

(قوله ببعض مانقض به الوجه الاول) وهو غير الممتنعات

(قوله أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بأن الصفات لا هو ولا غيره كما سيجيء في موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على أن الغيرين موجودان ينفك أحدهما عن الآخر فى

ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله أنه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادرك) أي الاحساس (علم) أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وأيضا

(قوله فقد رجع الخ) لما كان التعين عين التميز أو مستلزما له ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثانى بأن التعين صفة ثبوتية

(قوله فان التميز الخ) تعليل لمقدمة مطوية في التشبيه دون الجواب بالنقض لاشبهة فيه والجواب بمنع كون التعين والتميز مقتضيا للثبوت فيه خفاء ازاله بأن التميز في علم الفاعل كاف وهو لا يقتضى الثبوت الخارجي وبعض الناظرين لما خفي عليه معنى الفاء غيره الى الواو وجعله جوابا آخر وحمل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته

(قوله أي نوع منه] لان العلم يتنوع الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل

[قوله فلو جاز الخ] أي اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون المعلوم أى المتعقل كالمحسوس في المعلومية فلو جاز أن يكون الخ

(قوله وهذا راجع الى الاول] لان الاستدلال في الاول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز وههنا الاستدلال بالمعلومية بلا واسطة اذ تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن ثابتاً لجاز أن يكون لنا معلوم ليس بثابت ولو كان كذلك فليجز أن يكون لنا محسوس ليس بثابت لان المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجامع المعلومية لكن التالى باطل فالمقدم مثله

(قوله النقض بالمستحيل] أي ابطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت ولا يمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق لنا معلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمى ابطال الملازمة نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه لادخل لعدم كونه مدركا بالحواس فى نقض كون المعلومية علة كما لايخفى

(قوله وأيضا ماذكره الخ] أى فيما ذكره من القياس الاستثنائى تمثيل خال عن الجامع أى الامر المشترك المؤثر فى الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبينة بالتمثيل أي بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومية المشار اليه بقوله الادراك علم يعنى لانسلم وجود الجامع فان الاحساس

(قوله فقد رجع الى الوجه الاول) وان حمل قولهم على أن التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثانى الا أن التعين عند المتكلمين أمر اعتباري كما سيجيء

ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل ألا ترى أنه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها فى مسئلة أن الماهية مجعولة أم لا) وهي أن يقال لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد السادس (وفيها بحثان * الاول) فى تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فانه بحث معنوى (الشيء عندنا الموجود) أى لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم

يخالف التعقل فى الاحكام الا ترى تخالفهما فى اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما فى اقتضاء الثبوت وعدمه وبما حررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الموردة ههنا من أن التخالف بالنوع لاينافي وجود الجامع وانه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بأن يكونا متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مما ذكره عدم كون المعلومية جامعا وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقا وان التنوير المذكور لايثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مدعياً لاثبات الخلو عن الجامع كما لايخفى

(قوله وسيأتيك جوابها هناك] من انا لانسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه دائما انما المحال هو الايجاب المعدول

(قوله وهذا بحث الخ) الغرض منه دفع توهم انهذا البحث قد علم مما سبق لانه اذا لم يكن المعدوم شيئا كان مختصاً بالموجود واذا كان شاملا للمعدوم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوى متعلق ببيان ماوضع له لفظ الشيء وما سبق بحث معنوي لما عرفت أن معناه ان للمعدوم تقررا وثبوتا حال العدم أولا وهذا الفرق وان كان يستفاد مما سيجيء في المتن من قوله والنزاع لفظى والحق ماساعد عليه اللغة الا انه أراد الشارح التنصيص عليه من أول الامر للعناية بدفع التوهم المذكور

(قوله يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضي ذلك وأما ان الموجود يطلق على الشيء فقط فتنق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه

(قوله وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء) يعنى ان المقصود التلازم من الجانبين فى الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم ولذا قالوا الشيء الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود

(قوله وهذا بحث لفظى] نقل عنه أنهذا وان ذكره المصنف الاانه أراد التنبيه على الفرق بينه وبين ماتقدم

(قوله يطلق على الموجود فقط) قيل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي أما عند أبى

موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم المستحيل) أى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية (و) قال (الناشي أبو العباس هو القديم وللحادث مجاز و) قالت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) بن الحكم هو الجسم

(قوله يلزمهم اطلاق الخ) أى يلزمهم أن يطلقوا لفظ الشئ على المستحيل حقيقة مع انهم لا يطلقونه أصلا كيف وانهم لايطلقون عليه لفظ المعدوم فضلا عن الشئ على مافى تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا قد سبق فى تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لايمنع ذلك ويؤيد ذلك ماقال الزمخشرى ان الشئ اسم لما يصح أن يعلم موجودا كان أو معدوما محالا أو مستقيما

(قوله الا أن يقولوا الخ) قد سبق فى تعريفات العلم ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بأنه لايتعلق العلم به وسيجئ تحقيق هذا في مباحث العلم

(قوله هشام بن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع عن الشارح ان خطه لئلا يسقط تنوين هشام من المتن

الحسين والتصيبني فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب أهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدى حيث قال مذهب أهل الحق من الاشاعرة أن لفظ الشئ عبارة عن الموجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب أبى الحسين والتصيبنى هو مذهبنا بعينه اللهم الا أن يحمل كلامهما على التساوى ومعنى قولها هو حقيقة فى الموجود أن اطلاقه علي الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لانه بمعني الموجود ثم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ماوضع له الموجود بحسب اللغة لامجرد تعيين مايطلق عليه

(قوله ويلزمهم المستحيل الخ) عليه قيل ان أراد لزوم اطلاق الشئ على المستحيل وبطلانه فى نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشئ على ماهو به أن الشئ يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله العلامة انه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب عندى اختيار الشق الاول ودفع المنع به بما صرح به من اختصاص الشئ بالموجود مستدلا عليه بما سيجيء الآن وأما ماذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نبهناك عليه هناك أن الشئ يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم ثم صرح الآمدى بأن الكلام الزامي وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندى

(قوله الا أن يقولوا المستحيل لايعلم الخ) صرح به الشيخ فى الشفاء أيضاً كما سيجئ تحقيقه فى مباحث العلم

(قوله وقال هشام بن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها الحاشية مقيداً بالسماع عن الشارح أن خطه ابن الحاكم لئلا يسقط تنوين هشام من المتن

و) قال (أبو الحسين) البصرى (والنصيبينى) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الوجود ومجاز في المعدوم) وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق (والحق ماساعد عليه اللغة) والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان أهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشئ بين أن يكون الموجود قديما أو حادثا جسما أو عرضاً (ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ينفي اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شئ قدير ينفى اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون

(قوله وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعواهم أعم من ذلك كما مر

(قوله متعلق بلفظ الشئ) يعنى ليس المراد باللفظي ماهو المشهور وهو مايكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر

(قوله يطلقون لفظ الشئ على الموجود) أى بخصوصه لا من قبيل اطلاق الانسان على زيد فلا يكون الموجود أخص منه ومعلوم ان الشئ ليس أخص من الموجود فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد ان مجرد الاطلاق على الوجود لايثبت المدعى

(قوله تلقوه بالقبول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازا

(قوله ونحو خلقتك الخ) ابطال لدعاوي الخصم بعد اثبات دعواه

(قوله لان الحقيقة الخ) أى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقى لايصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى

(قوله انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية بخلاف ماذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى وتكون الآية من قبيل العام المخصوص وأما انه لايستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا

(قوله قابلوه بالانكار) لايثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقتك الخ لان التلقى بالقبول والمقابلة بالانكار متحققتان على تقدير عموم الشئ أيضاً

(قوله ينفى اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية الكريمة تدل على نفى اختصاص الشئ بالموجود أيضاً لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة أيضاً وكذا يدل على نفى اطلاقه على القديم لاعلى مجرد نفى اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعي الاصلى قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولي فلان أقصى مايلزم أن لاتستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية وأما الثانية فلان غايته أن يكون لفظ الشئ عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص القديم لايكون لها معنى كما لايخفى

القديم والأصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول أبي العياش الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك) ينفي (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قوله هشام (و) قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ينفي (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء أن يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية * البحث (الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء) أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال أبو اسحاق بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش إنها في حال العدم متصفة

(قوله ينفي اختصاصه بالجسم) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه ينفي اختصاصه بالموجود أيضا لان الذي سيفعل معدوم فمدفوع لانه معدوم حال القول لامطلقا فالمعنى لاتقولن لموجود بارادته تعالى في وقته المقدر له اني أفعل ذلك غدا الا أن تقول ان شاء الله

(قوله المعدومات الممكنة) أي البسيطة

(قوله لافي كونها ذوات) أشار بذلك الى أن اختصاص التأثير في كونها موجودة اضافي فلا ينافي تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالاعراض

(قوله فقال أبو اسحق الخ) تحرزا عن لزوم السفسطة

(قوله متصفة بصفات الاجناس) أي الصفات النفسية هي مالا تكون حاصلة لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تخالف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها متخالفة بالماهيات وان كانت متساوية في مفهوم الذات

(قوله ينفي اختصاصه بالجسم) فيه أن ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود أيضا اذ تمام الآية ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله) والذي سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن أن يقال لايلزم من الآية أن جون اطلاق الشيء على الذي سيفعل قبل أن يفعل فتأمل

(قوله متصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لايزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشترا كها في الذاتية والجواب أن مفهوم الذات عارض للحقائق لاتمام حقيقتها كما توهموه والتساوي في العارض لايمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود وحينئذ لايرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل أيضا تمسك ابن عياش على التعري بأنها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة

بصفات الاجناس ككون السواد سواداً والبياض بياضاً والجوهر جوهراً والعرض عرضاً وهي) أي الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) أي البنية المركبة من أمور عدة (أو الى التفصيل) أي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة أزلا واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهراً لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجوداً أي متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) أي وجود الجوهر (وهو

(قوله على الاطلاق) سواء كانت صفات الاجناس أولا وسواء كانت موجودة أولا فان الصفة عندهم أعم من العرض فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوما

(قوله فانها محتاجة الخ) لان الحياة مشروطة بالبنية لكونها اعتدال المزاج أو تابعة له والبواقي مشروطة بها

(قوله لان الماهيات غير مجعولة عندهم) أى فى كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجعل بين الشئ ونفسه لان الكلام في بيان مذهبهم

(قوله وهو التحيز) أى الحصول فى حيز ما

لايكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة أخرى والا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوى نسبته الي الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز أن يكون لذاته المخصوصة

(قوله أي الصفات على الاطلاق) أى سواء كانت صفات الاجناس أولا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود أو حال العدم فان الوجود مثلا لايقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروطية

(قوله هو الحياة وما يتبعها) المراد من الصفات المقسومة الي الاقسام ماهي من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال النوعي أو القوة التابعة له فلا يخرج حياة البارى تعالى نقضا ولا صفاته التابعة لحياته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتبارى وفيه تأمل

التحيز) قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض أنه تعالى خلق جوهراً واحداً فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه أحد الاربعة (الرابع) الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فى الحيز) أى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود أو أبيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول أعني) الوصف (الحاصل

(قوله قالوا) أي الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى

(قوله غير الحركة الخ) أي لاينحصر فى الاربعة كما يدل عليه الدليل لا انه ليس شيئا منها

(قوله كان له الخ) اما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجودا واحدا فقط وأما الحركة والسكون فلكون كل منهما كونا ثانيا

(قوله انه أحد الاربعة) لعدم اعتباره اللبث فى السكون

(قوله بشرط الوجود) تصريح لما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود

(قوله الاحلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منهما لا لان حلول السواد صفة للسواد لا لمحله فانه اذا كان الحلول صفة له يكون كونه محلا له صفة لمحله

(قوله غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لان الاعراض المشروطة بالحياة وان أوجبت لمحالها صفات الا أن الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية

(قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود) هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى

(قوله الكون غير الحركة الخ) أي لاينحصر في هذه الاربعة لا أن الاربعة ليست من الكون

(قوله انه أحد الاربعة) سيجيء فى بحث الاكوان أن أبا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه

(قوله بالتحيز بشرط الوجود) تصريح لما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود هذا القيد

(قوله الاحلول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لالمحله فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا أن حلول السواد في المحل صفة له كما قيل فى نظائره من حصول صورة الشيء فى العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في أول البيان من حواشى المطول

حالتي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) أي للوجود (وهو الحصول في المحل) فان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه أمرا زائداً على نفس العرض (ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لأن التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) أبو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهراً (مع) اثبات (الحصول في الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) ابو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (وانه) أي البصري (يختص) من بينهم (باثبات العدم

(قوله وأما سبب الحصول الخ) فلذا كان في المرتبة الثالثة أعني ما يحصل بشرط الوجود دون الرابعة لانها ما تكون معللة بصفة زائدة

(قوله الجوهرية نفس التحيز) لان معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه

(قوله حاصلا في الحيز) والا لكان متحركا أو ساكنا مجتمعا أو مفترقا ويلزم السفسطة

(قوله فلذلك أثبت الخ) اذ لا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس

(قوله من بينهم) أفاد لذلك ان الباء في قوله باثبات داخل على المقصور

(قوله باثبات العدم صفة) أي أمرا قائما بالمعدوم كما يرشد اليه دليل النافين له لا انه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال على ما وهم لان عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال مما لم يذهب اليه أحد كيف وان التحقق التبعي معتبر في مفهومه كما مر في المقدمة ولانه لابد أن لا يكون موجوداً ولا معدوما والعدم معدوم

(قوله وهو الحصول في المحل لا يخفى أن هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي عدها من الانواع الثلاثة الاول لان الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك

(قوله باثبات العدم صفة) قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط حال والظاهر من استدلال النافي أن النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم في الخارج سواء قيل انه مع بعده جداً أو بأنه صفة عدمية كالعمي وأما القول بحالية ما لا يقوم بالموجود أصلا فقد عرفت في أوائل هذا الموقف انه لا مساغ له

صفة) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادراً عالما حيا يحتاج الى اثباته) أى بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج فى العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة

(قوله واتفق من عداه الخ) واستدل بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فاحتاجت الى فاعل وفاعلها ليس بموجب والا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا مختار وإلا لتجددت المعدومية لان أثر المختار حادث فيلزم أن لاتكون الذات معدومة فى الازل فيلزم الخلو عن الوجود والعدم

(قوله أى جميع القائلين الخ) وأما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا أو اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا يقولون بهذا القول

(قوله على انه بعد العلم الخ) يعنى أن العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم والحياة لا يكفى فى التصديق بوجوده مالم يبين وجوده بالدليل مثل أن يقال انه صانع الموجودات وصانع الموجود لابد أن يكون موجودا لان الايجاد فرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات فما قيل العالم اسم

(قوله واتفق من عداه النخ) استدلوا على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغى أن لاتكون الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لاتحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر

(قوله والكل أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات النخ) فسر الكل بهذا لان ابن عياش لايدخل فى هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر أن القائلين بأن الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالاعراض لايدخلون فيه أيضاً فان قلت العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي مفيدا الوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لابد أن يكون موجودا بالبداهة قلت كأنهم أرادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيدها الوجود أعم من أن يكون موجودا بالفعل أولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المصنوع

(قوله قال الامام الرازى انه جهالة بينة) أجيب بأنهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز أن يتقرر الموصوف فى العدم يجوز أن تتقرر الصفات فيه أيضاً فلا يلزم ماذكر من السفسطة الظاهرة

لاستلزامه جواز أن يكون حال هذه الحركات والسكنات أموراً معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة(و) قال المصنف (لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى أن نبين أن للعالم صانعا أى ذاتا تتصف بها كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولا سفسطة (اذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا تقول فيمن يقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكاله وانه ممتنع) في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضى تحقق وجود الموصوف فى الخارج وهذا الاعتذار بعيد جداً لان حمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

(عبد الحكيم)

لجميع ماسوى الله من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لابد أن يكون موجودا بالبداهة وهم محض والجواب الذى ذكره ذلك القائل أعجب من السؤال كما لايخفى على من ينظر فيه

(قوله لاستلزامه الخ) لان اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لانه ترتب عليها الآثار من وجود العالم واتقانه وحدوثه فلو جاز ذلك فى حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ماأجاب به شارح التجريد من أنه لاسفسطة فى اتصاف المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة انما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فانه لافرق بين القول بالثبوت الخارجي والذهنى فى عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك فى تخيل معدوم متصف بصفات معدومة

﴿ تم الجزء الثاني من كتاب المواقف ﴾

﴿ ويليه الجزء الثالث وأوله المقصد السابع ﴾

فهرست الجزء الثاني من المقدمات

تمت الفهرست